耶穌的群體

使徒行傳新視野

曾思瀚／著
吳瑩宜／譯

聖靈的能力降臨在耶穌的群體之中，
從耶路撒冷、猶太全地和撒馬利亞，
直到地極，我們是耶穌的見證。

θεόπνευστος

品嚐使徒行傳的全新滋味！

品嚐千層派，需要品嚐者的用心。除了知道裡頭運用的素材之外，烘焙師傅用了怎樣的手法擀平？反覆折疊了幾次？是品嚐千層派可以試著知道的事。他不一定要把每一層單獨剝開仔細測量厚度，卻會因著對於烘焙師傅技法的明瞭，以致能帶著欣喜與驚奇，品嚐千層派巧妙層疊的口感和香氣。

閱讀使徒行傳，同樣需要讀者的細心，才能完整咀嚼使徒行傳整體的豐富信息。除了針對歷史背景的探究之外，路加使用了怎樣的筆法撰寫？與前傳「路加福音」的關聯性如何？在羅馬帝國的社會處境中要傳遞給信徒的信息是什麼？這些對於讀者來說，都是相當必要的提問。

作者曾思瀚博士在本書的研究，正能幫助華人讀者深入體會路加的用心。他以路加福音的平行經文作為使徒行傳敘事的註釋，也以路加福音和使徒行傳敘事之間的互動題旨，來相互詮釋。如此一來，能夠對於路加著作產生整體一貫的解讀，使得使徒行傳的信息益發清楚；更重要的是，讀者將會發現路加是如此喜愛使用文學上的平行手法，不僅可以看到使徒行傳人物間的平行事蹟，更是看到這些人物與路加福音中耶穌的平行，而教會的成長軌跡亦是仿效著基督！讀者將會明白路加文學上的平行，是為了提醒第二代基督徒所具有的全新身分而出現，他們的身分並非只是隸屬某個新的社團或組織，而是彌賽亞自己的具體化。

曾博士有如一位超級美食家，建議讀者把路加福音和使徒行傳當作單一的敘事來品嚐，以宏觀和整全的角度來統合歷史、神學和文學三種解讀角度，產生對於使徒行傳中故事情節、經文含義和神學反思的深刻理解，是當代華人讀者研讀使徒行傳不可或缺的重要參考。

以敘事觀點讀聖經，在西方固然已有幾十年的歷史，就在華人教會裡，曾博士也不是第一人，但以敘事角度，並以社會修辭觀點調校的，在我的記憶中，應該是華人解經的首次。我向讀者推薦這書，祝願「猶如文本仿效生命，生命也必須仿效文本。而所有的仿效，都指向基督的仿效」。

孫寶玲院長

新加坡浸信會神學院

本書以文學和神學平行為焦點，不僅強調根據路加福音來解讀使徒行傳的必要性；並且指出在使徒行傳的一貫解讀中，不同經文迴響著其他經文的深刻含義。最後，總結每一章的段落，為不同經文單位的歷史意義，和它們的現代切合之間，作了搭橋的工作。不同於從經文表面所提供的快速應用，這個最後的段落，代表的是深刻的神學和經文反思的成果。本書正是華人教會切切等待的作品。

鮑維均教授

三一神學院新約聖經系主任

封面畫作：「耶穌最後的晚餐」，彼娜得．斐寧。
畫作簡介：十二個門徒圍繞在耶穌身邊，每個人的臉都朝向耶穌，讓看畫的人覺得自己也在現場，也想知道耶穌對自己說些什麼。

曾思瀚

曾思瀚博士，於英國雪菲爾大學（University of Sheffield）取得哲學博士學位，主修聖經研究。曾任美國海外神學院副院長，現任教於香港浸信會神學院。他的教學與講道足跡，遍及澳洲以外的世界各大洲。他不但具有以流利英語、粵語和國語講演的能力，並且深知如何將學術概念化繁為簡，所出版的著作散見各大出版社，如校園書房、基道、明道社、天道、環球聖經公會等。

2007年，曾博士以《歷久常新的生命故事：約翰福音人物研究》一書贏得香港第三屆基督教出版聯會金書獎「原創——神學及研經類」銅獎。在2011年，則以《士師記的刻劃研究——領袖、女性與家庭的故事》一書，獲得香港基督教金書獎最佳作者（學術類）。曾博士以旺盛的創作力與深刻的解經著述著稱，深入淺出的文筆，加上「不原地踏步」（鄧紹光博士語）的研究企圖心，為當代華人讀者寫出了一本又一本的好書。

曾思瀚博士網站 *ENGAGE SCRIPTURES* :
http://engagescriptures.org

走進聖經圖書館，聽見撼動靈魂的聲音。

Library

聖經圖書館 聖經圖書館 聖經圖書館

走進聖經圖書館，聽見撼動靈魂的聲音。

聖經，是一座會歌唱的圖書館。
從中流洩出多元而動人的合唱：
那是詩人走過生命旅程的哀歌與讚美；
那是先知穿透人間迷霧的昂揚與低迴；
還有史家揭開古今時空的序幕與史詩；
更是前所未聞、震撼天地的恩典頌歌。

從「起初，神創造天地」的宏大序曲，
到「主耶穌啊，我願祢來」的深切呼喚，
樂聲中激盪著思想、文化、歷史和神學的協奏；
一再和聲托出三一上帝的神聖宣告：
「我要親自與你們同在，作你們的上帝。」

對每個願意聆聽的人來說，
這樂音是點燃生命的聲音：
隱而未現的深處黑暗將被照亮，
難以言喻的心靈悲痛將被醫治，
孤寂冰冷的絕望世代將得盼望；
一旦聽見了，就再也無法遺忘。

「聖經圖書館」書系，
正是記錄了一群謙遜專注的探索者，
如何用全部的生命、知識與熱情，從不同的角度與思想架構，
帶我們領略這樂聲中的無限豐盛。
現在，就讓我們走進這座改變生命的圖書館，
與這群先行者一同傾聽當中的奇異與深邃。

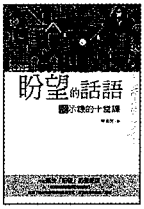
Library 聖經圖書館

已出版書目

《擱淺的日子：約伯記註釋》
吳獻章 著

《軟弱中的力量——
來自啓示錄的喜樂與盼望》
Joy in Our Weakness: A Gift of Hope from the Book of Revelation
唐慕華（Marva J. Dawn）著

《以西結的領導學——
領袖、異象、新時代》
曾思瀚 著



《盼望的話語：啓示錄的十堂課》
陳濟民 著

《耶穌的群體：使徒行傳新視野》
曾思瀚 著

即將出版書目

《生命之道：重讀約翰福音》（書名暫定）
陳濟民 著

耶穌的群羊體豐

使徒行傳新視野

The Jesus Community: New Perspective on Acts

耶穌團體：使徒行傳新觀

耶穌的群體：使徒行傳新視野

作　　者／曾思瀚（Sam Tsang）
譯　　者／吳瑩宜
責任編輯／東紋尼
美術設計／林鳳英

發 行 人／饒孝楫
出 版 者／校園書房出版社
發 行 所／23141台灣新北市新店區民權路50號6樓
電　　話／886-2-2918-2460
傳　　眞／886-2-2918-2462
網　　址／http://www.campus.org.tw
郵政信箱／10699台北郵局第13-144號信箱
劃撥帳號／19922014，校園書房出版社
網路書房／http://shop.campus.org.tw
訂購電話／886-2-2918-2460分機241、240
訂購傳眞／886-2-2918-2248

2013年1月初版

The Jesus Community: New Perspective on Acts
by Sam Tsang
Chinese edition published by permission
© 2013 by Campus Evangelical Fellowship Press
P. O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan
All Rights Reserved

First Edition: Jan., 2013
Printed in Taiwan

ISBN：978-986-198-308-0（平裝）
版權所有，請勿翻印。

13 14 15 16 17 18 年度｜刷次 9 8 7 6 5 4 3 2 1

「我就是你所逼迫的耶穌。
你起來站著，我特意向你顯現，要派你作執事，作見證，
將你所看見的事和我將要指示你的事證明出來。
我也要救你脫離百姓和外邦人的手。
我差你到他們那裏去，
要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明，
從撒但權下歸向神；
又因信我，得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業。」

使徒行傳二十六章15～18節

目錄

推薦序一：不可或缺的豐富素材／凡廷（Joe Fantin）..... i

推薦序二：路加的敘事之鏡／孫寶玲 v

推薦序三：解讀使徒行傳的新境界／鮑維均 vii

致謝 ix

前言 001

導論 009

什麼是解讀使徒行傳的最佳方法？十分明顯地，我們必須將使徒行傳視為路加書卷的第二卷來解讀，也就是以路加福音和使徒行傳之間的文本互涉為重心。路加不僅教導事實，並且為提阿非羅帶出與基督徒生活完全相關的實際功課。

第1章 耶穌群體的職事預備（徒一1～26）..... 051

從終末的角度來看，門徒和耶穌主要扮演傳道者和見證人的角色。他們實際上沒有預言任何事；因為終末並非預言，而是以群體的身分生活在上帝的計畫中。這個終末的工作將經由教會的職事，向所有生活在世界國度中的人展現。

Part 1 耶穌群體在耶路撒冷的職事 077

第2章 五旬節（徒二）..... 079

五旬節的故事，就像創世記十～十二章一樣，這是一個有關從列國中揀選以色列的故事。列國名單中的人將聚集在一起，以不同的語言述說和聆聽福音。創世記的詛咒，已經藉著聖靈獲得扭轉！在五旬節之後，惟一使人與上帝相會的合法之處，就是在上帝的新群體當中。

第3章 在耶路撒冷的職事（徒三1～四31）. 109
上帝子民的真正領袖是像耶穌這樣的先知，祂現在藉著彼得的宣講來行使大事。藉著這項神蹟，從耶穌到使徒的使命移轉終告完成。在這個職事的新階段中，使徒繼續了耶穌所開啓的彌賽亞記號。

第4章 充滿各式人物的教會（徒四32～六7）. 141
初代教會「信的人都在一處，凡物公用」。含括了多重關係——信徒和使徒、彼此、上帝、世界之間的關係，而這個聖靈充滿的群體，是以復活的基督為中心，幫助群體的需要，實踐以行動為基礎的真正合一。

第5章 猶太領袖的逼迫（徒六8～八1）. 177
司提反在死前吶喊：「主啊，不要將這罪歸於他們！」他饒恕的響亮聲音，淹沒了群眾憤怒的喧囂；他禱告的內容，展現了對上帝救贖的信心，以及從這個救贖流露出來的赦免。司提反禱告的重要性，驅動了主導整本使徒行傳的外邦宣教。

Part 2 耶穌群體從耶路撒冷到撒馬利亞的職事 . . 197

第6章 腓利（徒八）. 199
在兩約之間即開始的敵意，至今仍然存在：撒馬利亞人將猶太人視為敵人。然而，透過腓利的宣教，以及使徒按手在撒馬利亞信徒的頭上，使他們領受了聖靈，帶出團結和祝福的意味——一個合一的教會於焉產生。

目錄

Part 3 耶穌群體從耶路撒冷到外邦人的職事 221

第7章 掃羅（徒九）..... 223
掃羅將為基督的「名」而受苦；現代詮釋者或許理所當然地認為耶穌的「名」只蘊含簡單的意義，但耶穌的名的確成為保羅福音的內容。它不只是名字的喃喃低語，或某種巫術的重複唸誦。名字實際上代表，所有關乎一個人的重要特質。

第8章 彼得和哥尼流（徒十～十一）..... 253
彼得禱告時所經歷的異象和主的命令，讓他猜疑不已；這整個事情是如此令人震驚，以致彼得一直在腦海中思想。彼得搞不清楚的異象，和哥尼流清晰明確的異象，強烈地顯示出主如何渴望哥尼流能夠得到正確的信仰。

第9章 征服來自帝國的敵人（徒十二）..... 297
在末期來到之前，逼迫必然臨到。對路加而言，希律逼迫信徒的事件，不但超越歷史意義，更賦予歷史一個終末觀的意味。這個新處境，不但讓彼得因宗教逼迫而陷於危機，並且在嚴厲的程度上日益增強；他現在所面對的，是那些具有「真正」權勢的人。

第10章 聖靈征服小亞細亞（徒十三～十四）..... 313
路加寫作上的平行顯示，保羅讓自己承擔和早期教會職事相同特質的職事和受苦。他有彼得的神蹟，也有司提反的受苦。路加展現神蹟的力量隨著保羅的服事展現，絲毫沒有改變；而反對勢力也以相同的計策來對付保羅，就和它從前對付早期教會一樣。因為聖靈的呼召所展現的上帝旨意，包含了受苦。

第11章 聖靈征服愛琴海（徒十五1～十八23）..... 347
雅典藝術由人類層面提升至神聖層面的二元進路，應當使保羅印象深刻。雅典歷史被英雄的興起與敗落所標誌。或許這是保羅的福音顯得如此不同的原因，因為他以上帝為中心的觀點來看待歷史。對保羅來說，歷史可見於救贖中，而救贖則可見於來自耶穌基督的終末觀。

Part 4 耶穌群體從安提阿到外邦人的職事..... 419

第12章 從小亞細亞返回耶路撒冷（徒十八24～二十一26）.... 421
在這個安提阿宣教的敘事中，保羅所建立的團隊成為一個相當顯著的特徵。路加在整個敘事中，展現同工們各自的角色。保羅之所以能夠有如此廣泛的職事，乃是因為他的團隊。透過路加的敘事，看見聖靈不僅經由個人「明星」工作，並且時常經由團隊和教會的集體努力，來最有效地成就大事。

Part 5 耶穌群體傳到地極的職事..... 463

第13章 在猶太人面前的審判（徒二十一27～二十三22）..... 465
保羅以最令人意外的方式，行走將福音傳到地極的路徑。路加有關保羅被捕的記錄，清楚揭示宣教的目標依然沒變。宣教的執行可能因為政治、社會和宗教的力量而改變，但宣教的本質永遠不變。雖然羅馬的帝國制度和猶太的宗教教義，籠罩著保羅的命運；但上帝引導的雙手，令人無可抗拒地強烈。

目錄

第14章 在腓力斯面前的審判（徒二十三23～二十四27）..... 483
路加也顯示，保羅在法律的情境中，是一個相當能夠為自己的名聲辯護的辯護者。哈柏德正確地指出：「保羅可以將犯罪的控告減低成一個神學的議題，將他的傳訊限制在他在耶路撒冷的活動，並且除去那些沒有出現在他的聽審中的亞洲猶太人的控訴。」

第15章 在非斯都面前的審判（徒二十五1～22）..... 495
在非斯都面前的審判，讓保羅成為政治角力的受害者，受制於猶太宗教領袖操控帝國勢力的政治伎倆。然而，至終最具有掌控力的仍是保羅，因為他在每個轉捩點，都採取主動掌控情況，因為他所事奉的是一個不同的「主」。

第16章 在亞基帕二世面前的審判（徒二十五23～二十六32）.. 505
逼迫上帝的理念的傳承，經由希律的家族繼續進行。這個世界的國度在每個世代中，都與上帝的國度抗爭。保羅如今繼續耶穌所留下的國度大業，他在法律方面的辯護已經足夠使他進入他的主要工作，即在巡撫和羅馬官員面前作一個見證人。

第17章 從凱撒利亞到羅馬（二十七1～二十八31）..... 523
前往羅馬的航程非常危險。一個沒有經驗的百夫長，被夾在時常旅行卻沒有掌船的宣教士，和冒險的船主與掌船者的意見之間。每一個決定背後藏有不同的動機。衆人掙扎於相信人求生存的本能，和相信上帝給保羅的異象兩者之間。在上帝的宣教中，群體的命運大大轉變，是因為上帝在暴風雨中的同在。

附註 547

推薦序一：
不可或缺的豐富素材

過去十年間出版了不少關於使徒行傳的著作，而最優秀的使徒行傳研究，也可說是出自這段期間。傑出的註釋、專論，以及其他有貢獻的著述面世，加強我們對使徒行傳的研讀，更能理解早期基督教，也更能爲主而活。既然如此，我們必須要問：爲什麼還要再多一本討論使徒行傳的書？這是個很公允的問題，而筆者提出五個理由，說明何以這本書有其必要性，並且值得讀者花時間閱讀。

第一，正因爲最近有很多優質作品，而一般信徒沒有這方面的資訊，遑論有閱讀的門路；曾博士這個領域的知識淵博，因此足以爲我們評估、指涉、整理、傳達與使徒行傳相關的重要資料。他沒有悉數涵蓋討論，但是卻以專精、合乎時代的筆觸，提出使徒行傳的重要面向。

與上一點相關的是，本書道出使徒行傳的研究進展，讓我們可以評估自身所學，並有助於我們以最透徹的領悟力理解該經卷。

第三，曾博士的作品向我們展現了路加兩卷著作（路加福音－使徒行傳）的重要性，以及對我們閱讀這兩卷著作的意涵。我們或許覺得這再明顯不過，因爲眾所周知，這兩卷書出自路加筆下，但是我們往往錯過這個事實的意涵。曾博士幫助我們明白這一點的重要，追溯貫穿兩卷書的主題，並且不時提出一些問題來思考。

第四，使徒行傳自成文起，沒有變更，但是人在改變，本書清楚突顯出這一點。學者對使徒行傳有不同理論與觀點，假以時日，理論根據新的分析與證據，或是進展或是修正或是棄置。目前有些

討論議題正經歷這個過程。我們以他人的著作爲基礎，繼續致力於明白使徒行傳的信息。本書幫助我們也能成爲這個過程的一員。

最後，每個受眾群都不同。歐洲背景學者的著述容或對所有人有助益，卻無從知道多元不同群體的需求。因此沒有歐洲背景的一般信徒對這些作品難以完全領會。再者，在西方受訓練的其他背景人士，有時也無法將其所學直接應用於自己的族群中。於是乎，曾博士的著作旨在爲該書的讀者而寫。這是屬於你們的使徒行傳著作。

曾博士書中探討的主題必然有所篩選，不過沒有遺珠之憾，皆爲路加福音－使徒行傳信息的重要面向，在詮釋這兩卷書以及活出信徒生命上，足以成爲我們師法的模範。其中討論的重要主題有：差派門徒、十二使徒的重要（同時討論了一26「掣籤」的棘手問題）、崇拜、群體、神的應許、主餐、耶穌的彌賽亞角色、社會地位、醫病、逼迫與受苦、誠信、地上的國度相對於永恆的國度、臨到教會的危險、服事。當然了，還有耶穌與聖靈在我們個人與教會生命中發揮的角色。書中還討論到特殊的子民等等主題，不一而足，從中可見這並非討論使徒行傳的泛泛之作。這些題目常是一些專論探討的對象，但讀者會有顧此失彼，研究其他範疇而忽略這些議題之虞。曾博士的研究聚焦於這些主題，究竟使徒行傳確實爲教會而寫，而對教會如此重要的主題理當受到格外注意。

曾博士以路加福音與使徒行傳來鋪陳他所討論的主題這種手法，有助於我們以更持衡的態度看這兩卷書。他將路加重新定位爲多卷書的作者，一方面保存了主題從更廣的脈絡展現的完整，一方面也包含了從路加福音追溯到使徒行傳的主題鋪陳。他在本書不時展現了兼顧學術與爲讀者著想的細膩，謹愼避免根據選擇性的證據作出過度的主張，而是以現有的證據歸納出符合這些證據確切程度的結論。

再回到原先的問題：我們爲什麼還需要一本有關使徒行傳的

書？答案可以簡單總結如下：因爲使徒行傳的豐富素材對於信徒與其群體是不可或缺的。將路加的著作併在一起閱讀，就能更正確理解他的寫作宗旨與信息。

凡廷（Joe Fantin）
達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）新約副教授

推薦序二：
路加的敘事之鏡

華人教會一貫以來從歷史角度讀使徒行傳，並視之爲第一部教會歷史。這方法並非不正確，但肯定不周詳。儘管路加在福音書的序言中說「按著次序寫」（路一3），對比四卷福音書的內容、結構和綱領，足證路加的「次序」顯然不是時間的先後，而是敘述和神學的層次和縷述。若以使徒行傳爲路加的續篇，邏輯就顯然清楚不過：使徒行傳並非僅爲教會編史的陳述。如果單以歷史角度閱讀，使徒行傳就只是透視過去那廂景像的一扇窗子，自身沒有什麼價值，遑論什麼神的話語、永活的道。

然而，路加寫的福音書和使徒行傳，並非僅爲讀者提供過去資訊的記錄，而是塑造讀者價值、視野和生命的敘事。用曾思瀚博士在導言中引用泰勒（Rabun Taylor）的例子，路加的作品猶如一面鏡子，具有魔術、變化、隱喻、磁性和道德等目的。是以，讀者欲藉凝視鏡子對生命而有所體會和感悟，必須懸置以經文爲窗子的觀點，另闢蹊徑。

敘事如鏡子，自然有所謂的觀點與角度。這也是一般人質疑敘事詮釋有穿鑿附會、過於主觀的危險。且不說從窗戶看出去也免不了觀點與角度，歷史更不是人們心中的客觀和中立；所以，問題不在於「要不要用敘事詮釋法？」而是「怎樣以敘事觀點解讀？」明於此，曾博士新作的重要性就不言而喻了。以敘事觀點讀聖經，在西方固然已有幾十年的歷史，就在華人教會裡，曾博士也不是第一人，但以敘事角度，並以社會修辭觀點調較的，在我的記憶中，應

該是華人解經的首次。我向讀者推薦這書，祝願「猶如文本仿效生命，生命也必須仿效文本。而所有的仿效，都指向基督的仿效」。

孫寶玲
新加坡浸信會神學院院長

推薦序三：解讀使徒行傳的新境界

註釋的寫作是毫無止境的。雖然本書加入的是日益增多的使徒行傳著作行列，但本書卻打開了一個新的境界，因爲本書藉著對方法論的關切，和經文細節的仔細注意，嘗試爲現代讀者解開經文的力道。在這卷書中，曾思瀚博士再度展現他身爲學者－牧者的熟練，不但滿足了學者的渴求，並且爲宣講上帝話語的牧者，提供了令人深刻印象的工具。藉著本書，曾思瀚博士也爲讀者提供一個令人信服的個案。換言之，一個有思想的和忠實的經文應用，只能建基於根據社會、歷史和文學情境，來針對經文進行的仔細解讀。

有幾項信念爲這個有力的使徒行傳釋經，提供了刺激：路加－使徒行傳的單一性；路加的神學本身眞正具有的意義；使徒行傳的宣教用意，和這個教會早期歷史記錄的當代意義。雖然具備了顯著的創意性，本書也反映了一位拒絕陷入二元論之學者的成熟度；二元論常常成爲有關路加寫作之研究的特徵。本書承認並且充分運用相關的歷史資料，但本書並不認爲這類資料足以解開經文的意義；本書沒有認爲這類資料是任何釋經的首要和充分目標，它和廣泛的古代與現代來源互動，並且不被這類作品所限制；它並且聚焦於經文的文學解讀，同時關注這種解讀的神學蘊含。

每一個經文單位的分析結構，也體現了本書的獨特強調。以「情節」爲焦點的第一部分，嘗試超越將路加視爲一個歷史家－神學家的解讀方式；它將路加－使徒行傳的發展，視爲一個連續的敘事作品，並且充分地對其加以探討。以文學和神學平行爲焦點的第

二部分，不僅強調根據路加福音來解讀使徒行傳的必要性；並且指出在使徒行傳的一貫解讀中，不同經文迴響著其他經文的深刻含義。最後，總結每一章的段落，爲不同經文單位的歷史意義，和它們的現代切合之間，作了搭橋的工作。不同於從經文表面所提供的快速應用，這個最後的段落，代表的是深刻的神學和經文反思的成果。

本書正是華人教會切切等待的作品。對那些已經準備好要接受、經歷使徒行傳內含之大好消息的讀者而言，本書絕對不會令人失望！

鮑維均（David Pao）
三一神學院新約聖經系主任

致謝

我對於使徒行傳的愛慕，從我開始思考撰寫碩士論文的題目時即已開始。我很高興我選擇了使徒行傳！

所有的寫作，都出自群體的行動。按著路加刻劃的保羅的最佳傳統，我也必須向一位我極其尊敬的友人和同仁團隊致謝，他們幫助我擴展了路加－使徒行傳的寫作。我有一個走在我前面的先鋒團隊（並且常常與我同行），因此我可以藉著他們的研究，免掉許多困難，同時獲取更佳的視野。我爲這些巨人感恩。我感謝我的碩士論文指導者邵葉爾（Jim Sawyer），教授，在那段旅程中所提供的指引。多年前我在史丹福大學受教於杭特（Patrick Hunt）博士，在他的一些考古學課程中，他特別教導我認識瞭解古典文化、藝術和建築的重要性。他的教導，使我的釋經超越僅是字詞的層面，進入多重的視野。當我進入雪菲爾大學時，我也受鼓勵去追求路加作品之外的其他興趣。因此，我選擇了保羅。但經由我的教授——英國國教牧師雅麗珊卓（Loveday C. Alexander）所主持的許多有趣研討會，我對路加作品的狂熱愛好得以持續。我極其蒙福地能參與在她的研究團體中，這讓我明白，我對於希臘－羅馬的歷史編纂學和背景的所知其實是那麼地少。毫無疑問地，那是一段收穫豐富的時期。不論是經由正式的課堂講課，或她的辦公室內的非正式團契，我從她那裡學習良多。我的研究誠然是向她表示敬意。如果我的研究，能夠達到上述可敬學者之成就的千分之一，我就心滿意足了。

在我的團隊中，也有許多在背後鼓勵我，並且接受我本相（不

論優缺）的朋友。三一神學院的鮑維均教授，在我研究的過程中一直是我極大的幫助，尤其因爲他在使徒行傳方面的鑽研，經常凌駕於我。隸屬於雅麗山卓教授的研究中心，並且博士論文接受她指導的凡庭博士，在整理使徒行傳和羅馬帝國的資料上，提供了大力的幫助。他在達拉斯神學院的學生，能夠有他這位教授實在有福。我的另一位同學艾斯查達（Nelson Estrada）博士，也屬於相同的研究中心，他繼續啓迪我對使徒行傳社會層面的瞭解。在與他互動之後，我總是覺得他的研究常常超越我。能在多年間和他有這種率直和知性的情誼，實在是我的福氣。我對他因著教牧上的繁忙，無法有更多使徒行傳的研究發表而深感遺憾。或許，把他的評論注入我的研究中，是藉著我卑微的著作來代替他寫作的一種方式。吳瑩宜姐妹，我在主裡所尊重的同工夥伴，在我交給她堆積如山的工作分量時，她從無怨言。雖然常常面臨相當緊湊的截稿時間，她仍繼續在我的譯文和校編上完成卓越的工作。我也感謝我的學生（不論是過去的或現在的），所提出的問題和洞察。我尤其感謝我現在的學生（大學部和碩士班的學生），他們在我嘗試路加－使徒行傳的新教材時，是如此樂意地與我互動。對於我所提出的許多不尋常看法，他們保有著最大的耐性。

我的妻子若蘭，和兩個孩子：煥者和煥之，是如同上好禮物般的家人，我總是爲此心懷感恩。我的孩子在孩童時期的信主，啓迪我思考有關哥尼流一家信主的意義。在孩子的信主和受洗中，我的家庭的確蒙受聖靈的大大祝福。我將本書獻給我的兩個男孩，他們對於敘事的喜愛與我不相上下。我何等有福，有上述所有深切愛護我的人圍繞在身旁。一切榮耀歸與上帝！

曾思瀚

前言：為何我們需要「另一本」使徒行傳註釋？

使徒行傳敘事－社會－修辭的嶄新研究

從一開始，本書就必須回答一個重要的問題：「爲何需要另一本使徒行傳註釋？」正確的答案應該是，一本書的出版理當對讀者有所貢獻，否則它的作者不但踐踏紙張，並且浪費讀者寶貴的時間。或許我的讀者尚未明白，路加－使徒行傳爲何需要更多的研究，但其中原因不但實際並且簡單。首先，若與保羅之內的其他新約作者相較，路加－使徒行傳顯然占據新約聖經的大部分篇幅；然而，這項簡單的事實，尤其是與使徒行傳有關的層面，常被許多詮釋者所忽略。若更進一步和華人所出版的保羅與其他福音書著作相比較，路加－使徒行傳顯然沒有獲得它在正典中當得的地位。許多已經成立的基督教教義，都含帶以保羅神學爲基礎的聲稱。甚至在與羅馬書相關著作比較下，使徒行傳的研究，就像大海中的一滴那般渺小。如果路加具有他的當然地位，爲何基督教信仰沒有平等地建立在路加神學上呢？難道路加不值得我們平等地對待與聆聽嗎？簡單來說，我們必須更多探討在新約正典中，路加－使徒行傳占如此巨大篇幅的根本事實，這實際上就足以回答「爲何我們需要另一

本使徒行傳註釋」。尤有甚者，本書不單以使徒行傳爲關注，更以路加－使徒行傳的作者——路加，作爲解讀使徒行傳的焦點。上述所有的說詞，並不代表我企圖排除保羅所占有的當然地位（畢竟，我的博士論文專注於保羅的研究），但我的確嘗試使路加脫離他邊緣地位。忽略了路加，卻認爲我們的基督教信仰已經完備，實在相當愚昧。然而，我們應當如何對待使徒行傳或路加所有的著作呢？這些著作誠然包含表面看來不具教義性的大量敘事，且讓這項觀察，留待本書下文分解！

上述簡單的論證，爲我們帶出另一個更複雜、有關詮釋的問題。包慕賀（Markus Bockmuehl）在他的論文中，提出一個值得思考的問題：「爲何不讓使徒行傳擁有它自己的獨立性？」[1] 事實上，他所提出的問題乃是，使徒行傳應該被單獨處理，或者被視爲路加更大寫作範圍的一部分？他的關切相當合理，並且比想像的更爲複雜；因爲四福音書的傳統，可以溯源至第二代的基督徒（例如，公元180年的穆拉多利經目）。正典的歷史形成，確實不應被忽略。波金斯（Pheme Perkins）指出，早期教會面臨來自外邦人和其他基督教教派的負面攻擊，那些教派擁有自己的福音書版本（例如：多馬福音等）。[2] 與我們將路加－使徒行傳解讀爲文學著作的學術關切有所不同，早期教會迫在眉睫的歷史護教需求，超越了任何其他的解讀關切；而這很可能就是他們將路加福音和使徒行傳分開解讀的重要原因。要解答包慕賀的問題，關鍵不在於討論作者和背景的歷史鑑別問題，而在於路加福音和使徒行傳之間敘事的（文學的？）平行。學術研究傾向偏好一種（即歷史的）或另一種（即神學－文學的）的解讀方式。我不認爲這兩種選擇是極端地互相對立。然而，在詮釋使徒行傳時，路加福音和使徒行傳之間的文學合一性，必須加以注意。[3]

許多詮釋者在詮釋使徒行傳時，針對每一個事件的歷史背景提出深入的觀察，卻對路加寫作的「第二卷」書卷，毫無敘事整體的

理解。我認爲這是我們應當極力避免的詮釋錯誤。儘管將兩書卷合爲一來解讀的詮釋校正，在西方已經緩慢地進行了將近一個世紀；這個趨勢仍未在華人的學者中產生必要的影響。一言以蔽之，本書將以兩書卷合爲一的解讀方式爲焦點。

本書不但嘗試校正對於歷史背景一面倒的普遍著迷，並且在將使徒行傳視爲路加寫作之第二卷書的詮釋上，力求歷史和文學之間的平衡。因此，在我逐段的說明中，我將先行評論經文的重要論點，而後更廣泛地討論路加寫作的平行；平行的觀察，將進一步闡釋段落的精義。如此說來，將路加的平行當作使徒行傳的註釋，成爲本書的焦點。路加是如此喜愛使用平行，就如施內肯布格爾（Matthias Schneckenburger）在十九世紀初至中期所指出的，甚至在使徒行傳中，都可以看見彼得和保羅之間的平行。[4] 這種寫作風格不僅不應被輕易忽略，它更應成爲現代讀者詮釋方法的一部分。本書將更進一步地證明，使徒行傳人物之間的這類平行，並非以人物之間的彼此平行爲重點；它的主要關切乃是，這些人物和路加福音中耶穌的平行。我相信我的讀者很快就會發現，在這些平行描述裡，展現出教會在基督裡的全新身分。我也完全同意伯德（Michael F. Bird）的觀察，他認爲教會的使命是耶穌的有效歷史；教會寫照耶穌！[5] 這項觀察在路加作品的所有詮釋者當中是如此突出，但在許多註釋中，這項觀察卻似乎相當不明顯。

爲了表達這本使徒行傳註釋所嘗試完成的目標爲何，姑且讓我引用一個似乎毫無關聯但出人意料的有趣研究作爲例證。這項研究是泰勒（Rabun Taylor）有關鏡子在羅馬藝術中的使用的研究。在《羅馬藝術的道德鏡》（*The Moral Mirror of Roman Art*）一書中，他指出鏡子在羅馬文化中，具有魔術的（magical）、變化的（metamorphic）、隱喻的（metaphorical）、磁性的（magnetic）和道德的（moral）多重目的。[6] 我相信路加－使徒行傳的文本，就像泰勒所陳述的鏡子一樣，含括所有的目的。它是「魔術的」，這所指

的並非根據外邦巫術的角度，而是根據基督徒的超自然力量來觀察。它爲基督教的起源貫注了新生命，使一個過去的紀元鮮活地展現在第二代讀者的眼前。它是「變化的」，因爲當讀者將自己視爲這個漫長原始基督教傳承的一部分時，它改變了他們的行動。尤有甚者，當我們解讀這個敘事時，我們也成爲敘事的一部分。它是「隱喻的」，因爲文本一方面寫照第一世紀末期基督教的屬靈現實，另一方面也是反映我們屬靈現實的一面鏡子。它是「磁性的」，因爲它的故事有別於其他符類福音書和傳統，以其獨特性吸引讀者。它最後並且最重要的是「道德的」，因爲它應該能夠導致倫理的應用。猶如文本仿效生命，生命也必須仿效文本，而所有的仿效，都指向基督的仿效。更確切地說，這就是我所提議的命題：平行的出現，是爲了提醒第二代基督徒所具有的全新身分；他們的身分並非只是隸屬某個新的社團或組織，而是彌賽亞自己的具體化。具體化實際上是用另一種方式，表達「我用聖靈爲你們施洗」。許多人誤以爲耶穌在使徒行傳一章5節所說的聖靈施洗，是在聖靈中（in）被施洗；但實際上，「裡面」（in）所表達的，乃是「方法」的觀念。可見，耶穌藉著聖靈施洗，使教會歸入基督，來具體化表現基督和祂的使命。我相信路加教導提阿非羅的功課依然相同，但卻具有不同的層面：基督的故事應當至終成爲教會的故事！因此，雖然我的詮釋結果有許多是宣教的，但帶出這種結果的詮釋管道卻是文學的。我絕對不否認或排斥歷世歷代學者所提出的許多可能目的（我有什麼資格質問他們呢？），但我撰寫本書的目的，乃是以展現「平行如何產生一個啓迪的題旨」爲主要焦點。而這個啓迪的題旨就是：屬於提阿非羅這個階級的信徒，沒有一個人能夠忽視教會宣教的必要性。

西方的新近發展很激勵我，尤其是陶柏特（Charles H. Talbert）、費茲梅爾（Joseph A. Fitzmyer）、強森（Luke Timothy Johnson）、渥爾（Robert W. Wall）和博克（Darrell Bock）的註

釋，他們開啓了重視兩書卷是一個故事的觀念。[7] 事實上，譚納希（Robert Tannehill）的著作對於平行解讀已經有相當透徹的研究，但卻經過一段漫長的時間才獲得普遍的接受。[8] 華人當中，鮑維均將路加－使徒行傳和以賽亞書串連在一起的研究，值得注意。[9] 他的貢獻，不僅在一般的新約研究中，更是在華人的學術研究中顯得重要。使徒行傳應納入「路加－使徒行傳」單一整體的脈絡中來解讀。甚至當解讀路加福音三章4～6節對以賽亞書四十章3～5節的引用，我們都會看見引用本身就指向使徒行傳中的外邦宣教。[10] 耶穌的降世並非以賽亞書的預言應驗；相反地，耶穌和教會的宣教合在一起，整個才是預言的應驗。這不過是許多例子中的一個而已。讓我再次強調，路加的著作是包含兩書卷的一個故事，而非兩書卷的兩個故事。然而，每個書卷的獨特性依然存在，因爲每個書卷有其各自的前言。同時，認爲第二卷書參考前面第一卷書來寫作的觀察，當屬最佳的看法。這項觀察暗示路加－使徒行傳文學解讀的首要優先，它超越了使徒行傳所有事件的歷史背景。儘管歷史事實是必要的觀察，建基於路加撰寫路加福音和使徒行傳的文學手筆的詮釋，也是同等必要的考慮；讀者將會看見，我用來指出這項事實的平行經文爲何。與其他多數使徒行傳研究大異其趣之處，在於本書儘可能使用路加福音來詮釋使徒行傳，因而得以產生針對這兩書卷的連貫解讀。如此一來，使徒行傳的倫理信息將益發清楚。

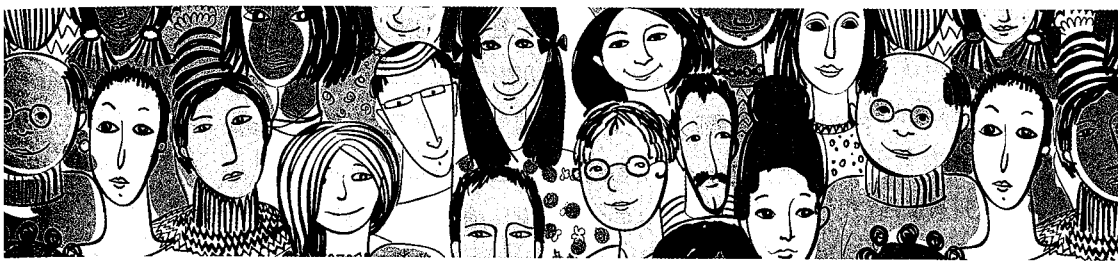
當我們仔細觀察已經出版的使徒行傳相關著作時，我們看見許多佳美的註釋，尤其是解經的註釋，這些確實對當代讀者相當適用。本書無意取代這類佳美的學術研究。事實上，本書並未包含許多出現在逐節註釋書的釋經細節。想要尋找釋經細節的本書讀者，應該參考坊間可見的許多佳美註釋書。[11] 本書也不討論西方系經文的文本差異（textual variances）；這個題目本身極具價值，已經出現在許多註釋書中。更確切地說，本書旨在使用一種特別的詮釋策略，藉著段落的說明與詮釋，向讀者展現一種宏觀的使徒行傳解讀

方式。爲了符合本書的目的，書中有些段落將從敘事或文學的觀點，來討論釋經的問題，然而會將複雜文法的問題，留待其他作者探究。本書所針對的對象，是想要從文學角度來解讀使徒行傳的成熟信徒和神學生。我期盼本書能夠使前者更容易理解使徒行傳，並爲後者帶來啓發性。我更誠摯希望本書能在使徒行傳的解讀上，爲華人世界提供些許的貢獻：以路加福音的平行爲使徒行傳敘事的註釋，和以路加福音和使徒行傳敘事之間的互動題旨，來相互詮釋。正如我在神學院課室、不同的講台和許多公眾演講中不斷重複的陳述，我再次強烈主張路加福音和使徒行傳是一個單一的故事，它包含許多情節和小型的敘事。總的來說，任何缺乏宏觀和整全角度的解讀方式，都是不可行的。

理解「路加－使徒行傳」的重要關鍵日期

日期	事件
公元前31年	亞克興角（Actium）戰役：奧古斯都擊敗馬可安東尼
公元前20年	大希律重建聖殿
公元前4年	大希律之死，希律安提帕成為加利利和比利亞的分封王
公元14年	奧古斯都之死
公元14～37年	提庇留 公元18年大祭司該亞法 公元26～36年彼拉多（Pontius Pilate） • 公元30年耶穌釘十字架 • 公元31年保羅信主
公元37～41年	該猶 公元40年希律亞基帕崛起，希律安提帕和希羅底被驅逐
公元41～54年	革老丟 公元41年革老丟任命希律亞基帕為加利利省分封的王；亞基帕殺雅各，約翰的哥哥；逾越節 公元44年希律亞基帕死亡，饑荒 公元40年末期～50年末期保羅的宣教旅程（徒十三～二十一16） 公元49年革老丟驅逐羅馬的猶太人（徒十八2） 公元49～51年保羅在哥林多 公元50年亞基帕二世成為不同地區的國王（徒二十五13） 公元51～52年迦流，亞該亞的方伯（徒十八12） 公元47～59年耶路撒冷的大祭司亞拿尼亞（徒二十三2） 公元52～62年猶太的巡撫腓力斯（Antonius Felix）（徒二十三24） 公元54年革老丟死後猶太人返回羅馬 公元54年埃及人的叛亂暴動（徒二十一38；Josephus *BJ* 2.261-263）
公元56～68年	尼祿 公元60～62年巡撫波求・非斯都（徒二十四27） 公元62年公義者雅各（James the Just）被處死 公元63年聖殿完成 公元64年羅馬城大火，尼祿怪罪基督徒，保羅和彼得（？）殉道
公元66～70年	耶路撒冷的猶太戰爭 公元68年尼祿自殺

導論



提阿非羅啊，我已經作了前書，
論到耶穌開頭一切所行所教訓的，
直到祂藉著聖靈吩咐所揀選的使徒，以後被接上升的日子為止。
祂受害之後，用許多的憑據將自己活活地顯給使徒看，
四十天之久向他們顯現，講說神國的事。

（徒一1～3）

華特絲（Patricia Walters）是新近挑戰路加－使徒行傳兩作品爲單一作者的學者之一。她的著作《路加－使徒行傳作者的假定合一》（*The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts*），使用統計分析來展現兩書卷之間的風格差異。[1] 華特絲採用霍金斯（John C. Hawkins）的作品（*Horae Synopticae*），來開始她對兩書卷的觀察。[2] 這項研究主要根據音調（euphonics）來進行風格的分析（例如，長－短母音組合的次數等）。[3] 採用這類分析時，很難明白到底一個演講者可能有多少這類音調元素的變化，並且又有多少是出自他的資料來源。研究者對此幾乎不可能下定論。事實上，即便我們看出兩書卷之間的差異和不規則之處，最後的結果仍屬於來源鑑別評估，不具文學分析和詮釋上的價值，因此華特絲的研究並沒有使她的看法更加獲得肯定。我寧願看見的是根據字彙而非音調的分析研究，因爲人的演說是可以有無數種聲音變化的，除非它受詩歌的文學形式的限制（例如，荷馬的作品）。在敘事的研究上，音調風格分析的使用極受限制。縱使如同華特絲所暗示的，兩書卷的作者並不相同（並且他們不必要是相同的），使徒行傳作者對於風格的模仿，絕不排除「使用路加福音爲使徒行傳之詮釋模式」的考量。而確實不需要證明的典型場景寫作（除了在這個註釋之內），要求的是在兩書卷之間的詮釋方法。

雖然路加並未指明自己是使徒行傳的作者，但教會傳統歷來都認定路加是使徒行傳的作者。有兩項試驗——內證與外證，可以證明使徒行傳的寫作是否出自與路加福音相同的作者。因著書卷的前言具有相同的寫作風格，並且針對相同的讀者（路一1～4；徒一1～5），因此產生以下預設：路加福音乃是由保羅一位名叫「路加」的同伴所寫成的。既然聖經沒有直接提及路加的作者身分，本書使用傳統聲稱的「路加」，來描述這位一度與保羅一同旅行的使徒行

傳作者。究竟路加在歷史上是不是一位可信的作者？

根據內證的角度，路加通過身爲使徒行傳作者的試驗；因爲他是保羅的同伴和保羅工作的見證人。首先，在使徒行傳中，具有自傳風格的「我們段落」（we section），是從第三人稱轉至第一人稱的記錄，支持這是一位目擊早期教會發展的活生生見證人（徒十六10～17，二十5～15，二十一1～18，二十七1～二十八16）。這個段落本身的記錄相當一致，同時也流露與使徒行傳其餘部分十足相同的路加風格。[4]「參與增添了可信度」的觀念，顯見於權威猶太歷史學家約瑟夫（Josephus），和希臘歷史學家修昔底德（Thucydides，公元前460至395年）之中（*Pel. War* 1.22）。[5]

「我們」的段落，應該和第三人稱作對照。更確切地說，坎伯爾（William Campbell）從修昔底德、波立比烏斯（Polybius）和約瑟夫使用第三和第一人稱的方式，觀察文學的慣例，從而提出一項優質的論點。[6]他認爲第三人稱是一個蘊含客觀性的代名詞，而第一人稱則是一個蘊含確實性和完整性的代名詞。換言之，作者的參與，對於確保歷史記錄之確實和完整是相當重要的。

然而，許多學者訴諸文學慣例，來反對第一人稱的論證，他們認爲「第一人稱」的使用，實非令人信服的案例；但鮑維均的論文已經引用豐富的證據，來反對文學慣例的辯論。[7]尤有甚者，訴諸文學慣例，並不否定一個見證人記錄的可能性。根據修昔底德的標準，路加的寫作包含歷史所有的形式特徵：前言、演說和見證人記錄（即「我們」段落）。[8]路加身爲歷史學家的角色，更進一步地被那些看見古典寫作風格的學者所肯定；這種寫作風格已經被其他甚至比路加早兩代之前的卓越學者所倡導。哈利卡那撒斯的狄奧尼修斯（Dioynisius of Halicarnassus）就是其中之一。[9]許多學者認爲保羅在古代世界中，堪稱最廣泛旅行的人物之一。因此路加所提供的地理細節，成爲同等重要的考慮；因爲若未和保羅一起旅行，路加不可能寫下如此詳細的記錄。

學者如坎伯爾提出質問，爲何作者在使徒行傳的「我們」段落中，隱藏他的身分。[10] 我的簡單回應是，原始讀者已經知道他是誰。可見，作者沒有必要再陳述眾所皆知的事。假設古代讀者和我們一樣，需要知道作者是誰，實際是一種嚴重的錯誤。

在一篇文章中，坎伯爾指出，波立比烏斯的作品顯示出第一人稱的提及可以和第三人稱混合，來描述相同的人。[11] 坎伯爾主張這屬於古代文學的慣例，它創造一種風格的變化；波立比烏斯的確聲稱他個人有所參與，因此使得路加的個人參與成爲可能。不過，坎伯爾也指向約瑟夫的第一人稱記錄不可能代表他的親身參與，但坎伯爾的主張之決定因素，必須根據清楚的情境，[12] 它不應該如他所說的，忽視路加參與的可能性。坎伯爾反對的地方在於，「我們」段落在馬其頓宣教中是突然出現的。事實上，我們可以很簡單地將其視爲，路加在沒有強調自身的重要性之下，提及他在保羅宣教中的參與。畢竟，他的目的乃在強調保羅而非他自己。第一人稱記錄的文學慣例，不應該被用來反對見證人的史實性。

除了內證的試驗之外，外證要求證實，究竟是保羅的哪位同伴撰寫這本書卷。首先，歌羅西書四章14節提及名爲路加的一位親愛的醫生。很可能這同一位路加，也出現在提摩太後書四章11節和腓利門書24節。另外，大約活在公元130至200年之間的早期教父愛任紐（Irenaeus），顯示出他對使徒行傳的獨特知識（*Ag. Her.* 1.6.3；1.23.1；3.12.1等）。尤有甚者，早至公元200年左右，殉道者游斯丁（Justin Martyr）已經寫明，路加是保羅的同伴（*Dial.* 103.19）。不過，證明路加的存在，並不表示他就是路加－使徒行傳的作者。這就帶我們進入第二個測試，看看有無其他地方明顯提及路加是作者。包含新約書卷最早期目錄的穆拉多利經目，很可能從早至公元170年的作品翻譯而成；在經目中，已指明路加是寫給提阿非羅之作品的作者（路一1～4；徒一1～5）。路加醫生是使徒行傳之作者的說法，也可以從我以前在雪菲爾大學的教授所做的研究來獲得肯

定。雅麗珊卓教授的研究《從古代文學脈絡看使徒行傳》（*Acts in Its Ancient Literary Context*），確實會在未來的時日中，成爲不可或缺的重要貢獻。[13] 她在古典文學方面的鑽研，啓發了不少不習慣以一世紀文學環境來解讀使徒行傳的聖經學者。在一篇有關使徒行傳體裁的文章中，就更進一步了解使徒行傳的作者是否爲一位醫生而言，她提出了一項有趣的論點。她指出路加福音和使徒行傳的前言之間的相似處，與古典世界中的科學文本很相像。[14]

雖然路加的身分被確立，對於路加眞正認識保羅一事的反對聲浪依然存在。許多懷疑保羅是歌羅西書、提摩太後書和腓利門書之作者的學者，都發現提及路加之處並不可信。但這種看法未必成立。反對路加對保羅有足夠認識的最普遍原因，當屬保羅的生平在使徒行傳和保羅書信之間有著巨大差異。兩者在神學上的重要差異，曾經被用來質疑路加是否具備知識水準。其他的差異，可見於保羅自己所提供的歷史細節，和路加所記載的保羅生平之間的比較。這兩種反對意見，都可以經由下列幾個途徑來否定。第一，神學的差異僅僅顯示，路加對保羅的刻劃，和保羅對自己的描述有所不同。用一個現代的例子來說，這就像有時候，我們看自己和別人看我們的方式實際大異其趣一樣。可見，兩幅圖畫未必互相矛盾，兩者之間的差異，乃因不同的觀點或角度所致。德斯法（David DeSilva）正確地評論：「即便路加－使徒行傳的作者和保羅有私人接觸，他也不因此就成爲保羅的代言人。雖然他以不同的方式訴說故事，和大異其趣地說明早期基督教的神學，但這些都不足以否認他和保羅熟識的可能性。」[15] 第二，歷史細節的不同，源於敘事歷史和書信之間的修辭差異。實際上可以證明，路加的寫作目的和讀者，確實和保羅的大不相同。自傳的細節通常都經過挑選，以完成作者的目的。在保羅的人物描寫方面，施內肯布格爾已經長時間地討論過，路加和保羅在作者用意方面的差異；[16] 他的解釋至今依然成立。換言之，保羅大部分是爲了替自己辯護而使用這些細節（例

如，加一～二），他並未鉅細靡遺提供完整的細節，以使人們能夠重新建構他的生平。如此說來，協調路加和保羅的不同版本，未必有什麼好處；因爲兩位作者在一開始就對細節的挑選相當謹慎。單獨地解讀使徒行傳，並且欣賞它的敘事巧筆和歷史細節，當屬最佳的解讀進路。讀者實在不必跨界書信，來填補每一個細節。

在使徒行傳史實性的處理上，一個顯著的議題可見於使徒行傳呈現演說的方式。在使徒行傳中，占據三分之一篇幅的演說，含帶一種一成不變的大綱：耶穌復活的宣講和悔改的呼召。單是這個特徵，就導致波弗（Richard I. Pervo）認爲，路加的寫作比較像出現於虛構故事中的通俗敘事，而非歷史編纂。[17] 更複雜的是，孔哲曼（Hans Conzelmann）在他的註釋中敏銳地指出，古代的歷史學家總是一貫地爲演說捏造並且填寫細節（例如，Thucydides, *Pel. War* 1.22）。[18] 那麼，究竟是什麼使得使徒行傳中的演說與眾不同呢？豪爾斯利（G. H. R. Horsley）在他的研究中注意到，路加的演說比許多其他有名的古典作家來得長。這些古典作家包含希羅多德（Herodotus，大約公元前450年），修昔底德（公元前460～400年），約瑟夫（公元37～100年）和塔西圖斯（Tacitus，公元55～115年）。[19] 其他學者如狄比留（Dibelius）認爲，演說是爲了讓路加的讀者聆聽；因爲每次保羅演說時，群眾都停止一切活動，直聽到他講完。[20] 這是不是就如偉大的十九世紀德國學者朱立策（Adolf Jülicher）似乎建議的，代表路加確實有較強烈的傾向來虛構這些演說？[21] 更確切地說，路加如何可能記錄如此漫長的演說呢？事實上，這個議題的處理，不可缺少有關現代詮釋者如何看待歷史，和古時如何寫實地記下歷史的對照。

在錄音機、手機、簡訊，和其他電子媒介的幫助之下，現代社會中的演說，非常容易被逐字記錄，因此可以建立相當程度的準確性。然而，古代的聆聽者並不要求演說必須按演說內容逐字記錄，以之來評判它的準確性。古代對於演說的理解實際上相當不同，

因此身爲現代讀者的我們，在解讀古代文件時必須尊重古代的標準。[22] 古代演說並沒有「逐字」被記錄下來（像我們藉手機、照相機記錄一樣），尤其是彼得的公眾演說（徒二），或保羅的公眾辯論（徒十七）。在一項生動的研究中，鮑爾（J. W. Bower）指出平行的會堂講道，和在使徒行傳中針對猶太人提出的演說之間的相似。[23] 至少，這證明了這類演說的原始性，再經過路加的改造，來符合他的寫作目的。這類記錄要求作者回到原始演說者的內容，擷取演說的精華。[24] 古代人完全接受這種形式的寫作，因此，應用今日電子的標準來理解這些古代演說，並且認爲它們要不就是作者的完全虛構，要不就是充滿錯誤，實際上會是相當不公平的看法。換言之，古代的演說就像新聞摘要一樣，僅僅代表演說的精義。生活在當時文化限制中的作者，只欲使這些演說成爲摘要而已。事實上，根據現代定義演說的標準來看，使徒行傳中的演說很難被視爲眞正的演說。大約十年前，博克已在討論耶穌的教導中，提出相似的論點。他使用逐字的類比（即「他眞正的話語」〔his very word〕），對照以摘要形式出現的耶穌教導（即「他眞正的聲音」〔his very voice〕）。[25] 無疑地，博克適切的類比，對於新約聖經，尤其是使徒行傳中的演說同等有效。

即便路加的演說記錄，似乎比許多古典歷史學家的記錄來得更長，但是在口述的傳遞中，演說記錄所占的部分還是相當簡短；換言之，如果我們大聲誦讀希臘文或譯本中的演說，我們將發現演說非常簡短。可見，路加的演說是原始演說的大綱形式，因此我們也必須依照它們的主要特性來解讀。首先，一致性的大綱顯示路加關切的是對於復活和悔改的合宜回應；其次，展現早期教會所宣講的某種一致性的理念（雖然我們也不能否認多樣性的存在）。我傾向同意孔哲曼的觀察，他認爲大綱概略包含了：訴求、經文證明、基督的宣講，和救恩的提供。[26] 然而，我不同意孔哲曼的看法；他僅因路加的記載和原始演說之間的差異，就認爲路加虛構這些演說。

另一項同等重要的觀察是，路加以復活宣講的專有焦點，對照猶太教和外邦宗教許多升天又降至陰間之人物的神話。[27]

「復活」的文化宗教事實相當重要，因爲它宣稱一個出自耶穌運動的全新信仰；這個全新信仰，在各方面都優異超群。演說之間所存在的差異，顯示出每個演說都有原始演說者和作者路加所共享的獨特情境。另外路加也展現一項比其他古代歷史學家更明顯的優勢，就是他不像許多古代歷史學家，實際上，他認識所有的演說者，並且可以證實演說的內容。因此，一邊將路加和古代歷史學家作比較，另一邊又將路加和現代歷史學家作精確的比較，實際上一點也不公平。路加的寫作，誠然具有它獨特的優點和價值。

更重要的，是這些演說的目的。我相信演說的呈現相當公式化，因爲它具有經過設計和高度風格化之演說的清楚大綱。這也是導致歷史學家質疑其史實性的原因。然而，如果我們根據演說的文學價值來觀察，將會看見在演說中，那用來使任何一位聆聽者印象深刻的某種風格化修辭。如此一來，路加由敘事中的讀者，進展至包含提阿非羅之聆聽群體的普世讀者。更確切地說，演說當中所針對的議題，也是路加的讀者所關切的議題。在使徒行傳的原始事件中，發表演說的情境，也可能和路加讀者的情境有些類似。路加借用撰寫歷史的機會，提出這些關切。畢竟，使徒的關切，也是早期教會的關切。這些演說的確發揮了教導的功能。

這些演說還具有其他何種目的呢？爲什麼有如此多重的目的呢？在演說數量的思考上，卡瑞（Greg Carey）有關尊榮和男子氣概的研究，直接針對這項議題提出討論。[28] 當時演說是男人的工作；在那個社會中，男人藉著他們的演說來爭取榮譽，因此擅於演說的男人，就能獲得高等的榮譽。以此推之，使徒行傳所蘊含的大量演說，提醒古代讀者提阿非羅一項事實，即早期教會的領袖的確在生活的每一個層面都足具能力，他們的優異不僅僅是在宗教方面，也在政治和哲學方面。大量的演說容讓古代讀者肯定相信，早

期基督教運動不但具有男子氣概，並且極其尊榮。羅維（C. Kevin Rowe）正確地提醒我們，路加和提阿非羅所處世界中的宗教和政治，導致了合一的記錄形式。[29]

在使徒行傳中，演說不僅具有社會學的功能，它們至終帶出神學的功能。賴特（N. T. Wright）在他簡單卻深奧的著作《純・基督教》（*Simply Christian*）中，注意到聖靈通常和門徒明顯講述的「上帝的話語」有關（徒四31：「禱告完了，聚會的地方震動，他們就都被聖靈充滿，放膽講論神的道。」，六7，十二24，十九20）。[30]許多常見的使徒行傳研究和講道，都以神蹟爲聖靈工作的焦點。神蹟誠然存在，但普受歡迎的講道者卻不常注意到，演說不僅占據使徒行傳的大量篇幅，並且常被歸屬於聖靈的工作。是項觀察具有兩種功能。第一，從上帝超自然和特殊啓示的角度來看，它顯示初期教會的講道，現在已經變成一種像口傳妥拉（oral Torah）的傳統。第二，在一個重視修辭是一種無上恩賜的社會中，聖靈在這些平民中間的工作，使得智慧人的智慧變爲愚拙（借用保羅致哥林多教會之書信的隱喻）。菁英分子教育之社會價值的稱霸，已經被平民的演說所勝過。既然演說主導使徒行傳，而聖靈又主導演說，那麼對現代詮釋者而言，演說比神蹟值得相同甚或更重分量的注意力。

使徒行傳的文本

使徒行傳的文本相當複雜，因爲它被包含在許多早期抄本中。如果沒有一點文本方面的討論，本書的研究將不盡完全。同時，既然本書不具國際鑑別註釋系列（International Critical Commentary Series）的格式，對此議題的粗略摘要，就可以達到本書的目的。我將在下文中，和爲這段討論提供極其優質和簡明資料的巴瑞特（C. K. Barrett）對話。[31]

爭論的主要議題，和西方系經文（Western text，也以D爲人所知）在某些地方有不少合併語句（conflated）的現象有關。西方系經文最顯著的特徵，在於它的雙語格式，包含拉丁文和希臘文的文本，而拉丁文是西方的通用語。許多學者斷然摒棄西方系經文，並且聲稱它是晚期的抄本。他們持這種看法，乃因愛任紐這位二世紀的教父，有許多和西方系經文平行的引述（例如，徒二17，三13，四9，五31，七6等）。[32] 然而，這一切並不代表西方系經文是晚期的抄本，愛任紐文獻中的許多平行，僅代表西方系經文在二世紀時已經廣爲流傳。因此這類平行可以爲我們帶出相反的結論，即西方系經文是相當早期的抄本。如此說來，西方系經文是早期的文本。那麼爲何不使用西方系經文，作爲產生使徒行傳有用文本的當然標準呢？至少，文本相當早期。有兩個理由，可以說明西方系經文合併語句存在的原因。第一，路加有可能寫下兩個版本的使徒行傳，而像愛任紐的早期教父，曾經引用合併語句的文本。這實際是一個比較不受歡迎的原因。[33] 第二，合併語句而非簡化語句，通常指出抄寫者增錄的傾向。一般來說，學者都同意抄寫者的錯誤，來自增錄而非簡化的形式。尤有甚者，西方系經文在一些地方的合併語句和改寫，並不僅限於使徒行傳。可見，路加撰寫另一個不同的版本，是不太可能發生的。雖然如此，這種看法的確吸引人。不過這種看法，至今依然無法被證實。因著本書的目的，我們將不針對西方系經文的差異作任何評論，我們只遵循普遍被接受的慣例。

受衆和作者用意

任何一種寫作，都包含由作者傳達給受眾／讀者的修辭慣例。雖然很普遍的是，現代詮釋者可以陳述他詮釋的社會定位（例如，身爲一個華裔美人或身爲一個窮人等），我們在選擇路加的讀者是

誰時，卻沒有此種寬廣的自由。我不否認從許多社會定位解讀的洞察，諸如芬葛爾（Reta Halteman Finger）由窮人定位來解讀的著作，可能帶出豐富的洞察。但我們的起始點，應該是路加所陳述的讀者。[34] 甚至了解作者用意的惟一方式，就是首先了解作者和讀者之間的關係。發現使徒行傳這個關係的最佳著眼點，當屬路加福音和使徒行傳的前言。我們不應該著迷於「歷史路加」的探究，因爲根據文本的研究，這個議題遠比路加和提阿非羅的關係來得次要。使徒行傳的讀者非常清楚地陳述於使徒行傳一章1節：「提阿非羅啊，我已經作了前書……」，他也清楚地出現在路加福音一章3節。路加在他的福音書中，稱提阿非羅爲「大人／κρατιστε」，這是一個用來暗指政府官員的專門術語（參徒二十四3；二十六25）。最有可能地，這個字描述一個屬於騎士階級的人（拉丁文*egregius* 或*clarissimus*），或更一般的長官（拉丁文*optimus*）。[35] 如此說來，提阿非羅屬於一個騎士（equites）團體，當時的參議員和總督都是從這個團體中選拔出來的（參徒二十三26）。[36] 騎士和貴族，兩者皆是羅馬帝國制度社會進身階梯的爬升者和權力的中間人。

身爲一個資源豐裕的人物，提阿非羅足可支持教會的一些宣教活動。既然提阿非羅在羅馬制度中工作，我們因此可以從羅馬帝國的角度，來解讀使徒行傳。路加不僅敏銳熟知政治歷史，他也在整本路加－使徒行傳中，從頭到尾以豐富的帝國資訊來描述上帝的救贖歷史，好展現上帝在人類歷史中的偉大計畫。使徒行傳包含最多樣的地理字彙，並非偶然的巧合，因爲羅馬帝國的地圖，已然經過教會的洗禮。另外，除了路加之外，沒有任何一位新約作者，撰寫如此多關於希律家族和他們如何參與壓迫國度事工的故事。即便帝國制度產生不少問題，但帝國制度所帶出的許多優勢，卻使上帝的國度繼續在人的國度中工作。在使徒行傳中，路加顯示出那從耶穌的生命開始的偉大上帝國度，至終將滲透整個地中海世界。

我們必須藉著路加福音和使徒行傳的前言比較，來了解路加和

提阿非羅之間的關係。字彙的使用，爲這個關係帶出些許的暗示。路加在使徒行傳一章1節使用「提阿非羅啊」，不像他在路加福音一章1、2節一樣，僅僅使用「提阿非羅」。這個用法的差異，指示一種可能的關係改變。換言之，在寫作路加福音和使徒行傳的期間，路加和提阿非羅的關係發生了改變。在使徒行傳中，「啊」出現在句子中間，這種強調用法，並非通用希臘文（Koine Greek）的一般用法。尤有甚者，它是一種非正式的呼格（例如，徒十八14），它不像沒有「啊」的較正式呼格（例如，徒二十六13）。[37] 這是一個重要的論點，因爲它顯示路加在寫作路加福音和使徒行傳之間，與提阿非羅的親密或非正式關係有所進展。在路加寫作使徒行傳時，社會等級的差異似乎已經消失，因爲作者和讀者之間的屬靈連結，可能變得更加緊密。一些註釋者指出，古代的歷史編纂經常爲富有和高級的贊助人寫下題獻的前言。提阿非羅可能具有較優的社會地位，但他的屬靈地位仍然低於他的老師路加。在基督裡，社會地位顯然僅占次要地位。

提阿非羅的屬靈地位，也隱含地出現在路加福音一章4節。這節經文論及，提阿非羅所學的一些道理需要證實。可見，歷史具有超越事實的意義。歷史是教義的。已經傳授給提阿非羅的眞理，現在將藉著對路加福音和後來使徒行傳的了解被證實。在使徒行傳的寫作風格中，路加無疑爲提阿非羅帶出許多教導。一個顯著的特點，就是「演說遍布使徒行傳」的這一筆法。演說在敘事中所占的篇幅，使得使徒行傳在所有聲稱歷史編纂的古代文獻中，尤顯獨一無二。這些演說具有讓提阿非羅聆聽的目的，另外也摘要了已經征服世界的福音。路加更進一步地在路加福音一章1～3節，提及耶穌的故事和教導應該經由見證人繼續傳給下一代。這項明顯的陳述，確實指向耶穌傳統經由起初見證人而不斷延續。在考慮所有新近研究下，使徒行傳一章1～2節正確地揭示作者的用意；若缺乏有關路加福音一章1～4節的一些討論，使徒行傳的研究將不完整。至於提

阿非羅的讀者身分，在這個段落的一開始，我們已經討論過了。

成書日期

使徒行傳的成書日期，部分取決於保羅的生平，和羅馬世界其他歷史事件的日期。而保羅生平的日期，大致是根據記載著公元52年日期的迦流碑文（Gallio's Delphic inscription）。以此推之，保羅在哥林多的時間（徒十八12、17），應該是公元51年。[38] 尤有甚者，使徒行傳二十八章的結尾，有力地將使徒行傳的成書日期放在保羅被囚之後。或許我們可以推測，使徒行傳最早的成書日期，接近公元60年中至後期的尼祿恐怖政權時期。和這個日期有關的後期事件，當屬逼近的耶路撒冷叛亂，這個叛亂導致猶太人聖城和聖殿的毀滅。更重要地，使徒行傳一章對於路加福音二十四章50～53節耶穌升天的重新摘錄，清楚揭示使徒行傳寫於路加福音之後，並且離路加福音的成書日期有一段距離。根據路加福音一章1節，路加似乎暗示了有關其他福音書的內容。因此，最佳的成書日期應該接近公元70年。猶太人叛亂至公元70年後的時間，爲猶太－基督徒的世界，帶出一些決定性的改變。相信獨一眞神的每一個信徒，都提出上帝子民在人間國度中的身分問題。提阿非羅應該也不例外。身爲上帝信徒所具有的含義，不單在神學上，並在社會和應用的層面上，成爲路加和其讀者的關切。

使徒行傳的體裁

「使徒行傳」是出現在每一個初期教會抄本傳統中的標題。可見，它的正典地位和認爲它記錄使徒之作爲的詮釋有關；但實際

上，如果我們觀察書卷的任何細節，我們將發現這項描述是不正確的，因爲只有兩位使徒出現在書卷的主要篇幅中，即彼得和保羅。如此說來，在我們嘗試根據體裁和其他考量角度來了解這本書的眞正目的時，讓我們暫且放下這個標題。

使徒行傳的體裁，對於建立使徒行傳的詮釋策略相當重要。使徒行傳的解讀，具有下列三個不同的方向：歷史的、文學的，和神學的。解讀使徒行傳的歷史方式，乃是經由歷史編纂的角度。路加在前言中的聲稱，似乎指向一種歷史的方向。然而，若與古典的模式或歷史編纂的形式相比較，我們將發現使徒行傳相當不同。僅因一些有關歷史價值的聲稱，就將其自動歸類爲歷史編纂的體裁，是初學者常犯的錯誤。事實上，作者可以使用其他體裁，來記錄歷史性的事件；體裁的選擇，不需被限制在歷史編纂的範疇內。以使徒行傳爲例，既然它偏離歷史編纂的古典形式如此之遠，我們應該全心地尊重它的歷史價值，但卻無須使用古代人解讀古典歷史編纂的方式，來解讀使徒行傳。如此，我們不但沒有否認使徒行傳的史實性，並且開啓不少解讀方法的可能性。在視使徒行傳爲具有歷史價值之作品的解讀上，這些方法同樣大有效用。

我們現在應該轉向超越歷史編纂的文學形式討論。使徒行傳和一些古代體裁之間有些雷同之處，茲將這些體裁如下列出，並且帶出簡要討論，以擴展讀者的視野。第一個與路加的體裁部分平行的，是古代的史詩（epic）。許多註釋者經常將路加那包含了耶穌和早期教會宣教士的旅行故事，和希臘與羅馬的英雄史詩加以比較，然而在兩者之間，除了旅行見聞、演講和英雄式的層面以外，並非每處都相互平行。不像史詩，路加沒有採用抑揚格的五音步詩來撰寫他的故事。不過，旅行英雄的情節不應隨意被輕忽，因爲那些英勇人物，自然成爲路加讀者的角色模範。第二個與路加的體裁部分平行的，是古代的小說（即傳奇文學）；在古代的小說中，對話和演說都是虛構的。雖然我們不可能將演說視爲逐字的記錄，但我們

也不能將它們視爲完全的虛構。最有可能的是，路加爲對話和演說創造大體的印象和摘要，以顯示故事內容的一般概念。路加沒有錄音機，然而，路加的創意絕對不會否定他作品中的史實性。情節的策劃控制了故事的進展；在情節策劃的寫作中，作者嘗試保持讀者的興趣，一直到他爲情節帶出結果。路加以此方式，寫下保羅前往羅馬的旅行。

現在我們應該觀察的是，長久以來與歷史和文學解讀對立的另一個方向：神學的解讀。在使徒行傳的解讀上，我不相信神學的角度會和歷史、文學的角度互相衝突。當歷史解讀帶出事實的層面、文學解讀展現藝術的層面時，神學解讀包容兩者，來回答「那又怎樣呢？」的問題。使徒行傳的倫理，只能透過將使徒行傳當作神學作品來解讀，才能得到暗示。既然耶穌和上帝是路加福音的主要角色，到了使徒行傳，就必須注意教會的生命和這些角色緊密相關。到底教會的本質如何回答路加有關上帝、耶穌和聖靈的問題討論呢？藉著認知路加寫作的神學層面，我們可以開始欣賞提阿非羅如何在自己的屬靈旅程中，應用路加－使徒行傳的信息。

如此說來，我們應當如何看待使徒行傳的體裁呢？那些僅堅持使徒行傳的藝術性，而不接受其史實性的詮釋者，應該放下他們的歷史問題，並且意識到自己的釋經哲學爲何。我們應該謹慎地認知到，許多古代和現代的歷史編纂作品，並不是完全正確的歷史紀錄。將某些作品歸類爲歷史編纂，並不等同於尊重它們的史實性。然而，路加似乎聲稱作品的史實性，但卻以不純粹是歷史的體裁進行寫作。因此，路加有可能在聲稱史實性的同時，脫離歷史編纂的體裁。換言之，以我們看待史詩或小說的方式，來看待使徒行傳是可以成立的，不過我們仍然尊重使徒行傳的歷史價值。體裁的詮釋，實際上是回到作者選擇的風格，而非史實性的否認。至終，我們必須獲得某種神學理論；路加的故事，是一個敘事神學。既然沒有任何一種古代體裁完全符合使徒行傳，我認爲以敘事神學來看待

使徒行傳，和其他任何一種方法一樣美好。總的來說，方法的選擇應該儘量寬廣。接受使徒行傳的史實性，也是一種有意識的選擇；它和體裁的討論應該是分開的。

寫作風格

認知每位作者都有自己獨特的風格，是相當重要的觀察。路加也不例外。第一，路加的寫作具有猶太人的特性，這是眾所皆知的事實。雖然路加似乎是一個外邦作者，他無疑相當尊重他的猶太資料來源，以致他容許猶太人的味道流露在他的希臘文寫作風格中。因此不僅他的風格具有猶太人的味道，某些猶太人辯論的問題也被提出來討論。第二，路加的寫作風格不僅按年代順序敘述，並且使用題旨的材料來強調某些論點。如此說來，如果我們仔細觀察所有非年代順序的暗示，我們將看見，路加對讀者教會的議題至爲關切。路加這種寫作策略，可見於希臘風格的作家中（例如，Polybius *Hist.* 1.5.1-5；5.31.8-32.5）。[39] 第三，在路加－使徒行傳中，路加刻意以耶穌的生命，寫照早期教會。值得思考的是，一世紀是否有這種撰寫歷史編纂的類似方法？雖然我提議，路加－使徒行傳因本身的宗教性質而與眾不同，但我們仍然可以發現它與蒲魯塔克（Plutarch）的作品，有某些相似之處；儘管這些相似點可能只是表面的平行。不過我們必須了解，蒲魯塔克是路加時代的作家。蒲魯塔克在世時，歷經尼祿掌政直到他雅努（Trajan）皇帝在位時期；他最後死於公元120年左右。蒲魯塔克的故事沒有記錄每個人物的大小細節，他只是採用某種結構情節（不論是哪一種），來訴說所有這些希臘人和羅馬人的生平事蹟。這種形式的寫作，乃是藉著不同人物那雷同的生命所表現的重複題旨，來帶出道德教訓。

使徒行傳的題旨

列國的揀選

在路加－使徒行傳中，學者共同注意到一種拒絕（上帝）國度的傾向。這種拒絕，是在人們面臨福音宣講的挑戰時發生的。事實上，路加使用「猶太人拒絕」這一消極面，來帶出「外邦人接受」的積極面，因此展現出一個普世的題旨。如此說來，在使徒行傳中，拒絕的題旨的反面，就是普世性的福音。兩者之間的反照，是人的「不」對比上帝的「是」。一些有關路加作品的最引人研究，當屬史考特（J. M. Scott）的著作。他指出使徒行傳前幾章，至爲明顯地在題旨上，和創世記十章的猶太列國名單傳統相符一致：十二使徒在事奉列國。爲了更進一步地證明他的論點，史考特提議說使徒行傳的概略大綱，和諾亞的三個兒子緊密相關：閃（徒二1～八25）、含（徒八26～40），和亞弗（徒九1～二十八31）。無論他是否一定得從這個角度來證明他的論點，列國的名單實際上與語言有關，因爲語言是經由猶太教（徒二9～11）吸引世界各地信徒的關鍵。上帝使用語言分散列國，祂也使用語言吸引列國歸向祂自己。換言之，使徒行傳所揭示的一個神學題旨，和列國的揀選有關。

路加對於以數字「十二」來描述耶穌跟隨者的極度堅持（徒一21以下），指向具有十二位新首領的以色列十二支派。正如弗拉瑟（David Flusser）所指，「十二」和眞以色列有關的觀念，已經顯著地出現在死海古卷中；死海古卷實際早於路加的寫作（例如，1 QM 2.1-3）。[40] 因此，在路加寫作時，這種觀念已經成爲一種象徵性的標準。這些首領並非天生的，他們乃是上帝所選派的。另一方面，列國則是他們事奉的對象。[41] 與其將路加突然的停筆，視爲保羅傳記的終章，倒不如參考歐尼（David Aune）的建議，認爲路加已經完成他展現福音的世界宣教的目標。[42]

如果我們謹愼閱讀路加－使徒行傳，我們將看見許多貫穿完

整兩書卷的重複題旨。而將所有題旨連結在一起的，就是路加的救贖觀念。雖然許多人認爲，路加對猶太人帶有偏見，但路加在寫作中同樣強調猶太人和外邦人對耶穌和福音的拒絕。事實上，出自出埃及記第三章的許多引述，顯示救恩的確由猶太人開始。[43] 舉例來說，路加對於外邦人因著宗教迷信而拒絕福音，有許多的觀察（例如，徒十九23～41）。可見，張力完全不在種族的層面。路加沒有藉著種族，而是藉著福音，來創造新的界線。雖然救贖是普世所及的，路加依然強調猶太人和外邦人拒絕福音信息的同等罪過。

列國揀選的題旨，誠然加入了路加時代所進行的熱烈辯論。或許我們還記得，保羅在致加拉太教會的書信中指出，外邦人在沒有遵行必要的禮儀之下，是否還是神完全的子民的激烈辯論。路加藉著記錄使徒行傳第十五章的使徒頒布，和肯定不需遵守禮儀的完整成員身分，參與了這項辯論。無疑地，這個題旨對提阿非羅這位外邦讀者，必定具有相當強烈的訴求。因爲對外邦人而言，單是崇拜「獨一上帝」，和稱耶穌爲「主」，已經相當不容易；何況禮儀的議題，將使外邦人更加困惑。尤有甚者，路加引用不少聖靈在外邦人身上的工作爲例，來證實外邦人在上帝救贖歷史中的地位。

救贖的歷史

在諸多路加－使徒行傳的詮釋者中，葛瑞特（Susan R. Garrett）強調另一個非常重要但被長久忽略的題旨：「基督得勝魔鬼」的事實繼續延伸至教會的職事中。換言之，魔鬼在基督和教會的職事中，遭遇死亡的命運。我無意輕看葛瑞特的貢獻，但屬靈爭戰的題旨顯然不單出現在路加的寫作中；然而，路加－使徒行傳的綜合觀察，揭示這兩書卷對於「魔鬼」語言的使用，的確比其他福音書更多。這項觀察尤其顯見於，魔鬼的工作對照聖靈在耶穌或教會中的工作。許多詮釋者也將「聖靈」視爲主要的題旨之一。[44] 經常遭毀謗的形式鑑別學之父袞克爾（Herman Gunkel），在他早期卻重要的

著作（約1888年）《聖靈的影響力》（*The Influence of the Holy Spirit*）中，討論早期教會聖靈經歷的現象。他不僅對舊約聖靈工作來源的比較有興趣，並且觀察基督徒個人的聖靈經歷。[45] 然而，他所建議的形式鑑別角度，無法在文學的層面上幫助我們理解，聖靈爲路加神學所帶出的貢獻。不論詮釋者持守福音派或非福音派的立場，以個人經歷爲焦點，實際上錯失了路加的觀點。這類觀察無疑有個人認定的理由，但我們不可忽略，聖靈是更大圖畫之敘事，即上帝的救贖歷史的一部分。尤有甚者，描述魔鬼和耶穌與教會的聖靈工作之間對立的頻率相當高，因爲路加身處一個迷信的社會環境，而這個環境無可避免地影響了路加的寫作。

在一個被邪靈轄制的社會中，只要能夠戰勝邪靈，就能得到尊榮。在使徒行傳中，耶穌所贏得的同樣勝利，繼續轉移給教會。雖然路加對巫術只有一般的認識，但他竭盡所能地爲處在超自然與迷信世界中的教會，展現一幅勝利的圖畫。[46] 現代人認爲特別的事，是身處高度迷信環境的路加認爲理所當然的事。裴奇（John J. Pilch）警告讀者，被鬼附只是路加時代許多疾病中的一部分而已。[47] 對於一個將超自然之事視爲理所當然的世界，被鬼附實際沒什麼特別。根據路加，被鬼附之所以變得特別，乃是因爲這是耶穌和撒但、聖靈和邪靈之間的爭戰。勝利以兩個階段出現，在其中終末論（eschatology）成爲至終的關切。

第一個階段是，基督在現世得勝魔鬼，因此撒但無法統治基督徒。[48] 如此說來，屬靈爭戰的題旨以下列兩個假設爲基礎。第一，上帝統治的終末層面，來自耶穌的勝利。第二，門徒對於主的仿效，延續了這個統治。西方文明最佳教育團體之一的耶穌會，有一個爲人所知的拉丁文標語，這個標語映證了相同的觀點：「重複是學習之母。」在回顧主耶穌的腳蹤時，路加教導了提阿非羅一項重要的功課。第二個階段是，尚未實現的完全勝利。耶穌的獨特工作，的確爲歷史帶出一個新紀元：主權的語言揭示、教會中的已

實現終末觀（realized eschatology）。換言之，在這個新紀元的一開始，救贖就能夠被信徒經歷，[49] 然而，工作尚未完成！這兩個題旨不可分割，並且在融合成單一「仿效基督」的題旨中，達到高潮。在使徒行傳的終末觀中，「已然」（already）和「未然」（not yet）同等重要。

在新近的研究中，許多學者專以使徒行傳的終末觀爲焦點。儘管孔哲曼認爲，路加的用意在於校正早期教會認爲耶穌將立即再臨的錯誤觀念；漢辰（E. Haenchen）、卡若爾（J. T. Carroll），和馬提爾（A. J. Mattill）卻認爲，路加的終末觀具有即將來臨的特性。[50] 創司（J. B. Chance）更進一步地建議，國度是基督在現今教會中的統治。[51] 費茲梅爾藉著區分復活前和復活後的不同時期，提出一項更正確的終末觀。[52] 在復活前的時期中，律法是標準，因爲它的功用是在教會的外邦宣教中帶出自己的終結。更確切地說，一旦律法在基督裡被應驗，律法即被廢除。歐圖爾（R. O'Toole）將使徒行傳視爲上帝掌控歷史的前提；但有些學者偏好將使徒行傳視爲這整個架構中的神聖主權。[53] 另外，路加的一個主要寫作方式，是他有關聖靈彰顯的敘事。外邦人蒙揀選的證明，曾經引用超過一次以上的聖靈彰顯（徒十一15；十五8：「知道人心的神也爲他們作了見證，賜聖靈給他們，正如給我們一樣。」）。聖靈的特殊彰顯和外邦人的揀選，都是爲了回想五旬節的事件。這實際上是相當重要的，因爲在沒有律法的情況下，「聖靈的彰顯」將外邦人放在和猶太人平等的地位上（徒十五10）。可見，聖靈的彰顯不是發生在信主經歷中的每日事件，它是向心存懷疑的猶太人證明，外邦人也經歷他們自己獨特的五旬節的特殊案例。在這個新紀元中，外邦人在上帝眼中也是平等的。聖靈的特殊工作，就是無可否認的明證！

無疑地，路加的寫作也具有濃厚的歷史性；他將早期教會的許多事工，和眾所皆知的歷史事件連在一起。我相信汀克（E. Dinker）清楚地解釋了兩者間的關聯：「福音宣教概念的推論，具有兩個層

面：（1）對路加而言，教會是耶穌升天之後和復臨之前，這段中間時期的一個實體。同時，這個在耶穌第一次降臨和第二次降臨之間的時期，爲歷史開啓了嶄新的一頁。基督教會開始時的基督耶穌事件，還有末了對基督復臨的期盼，是歷史的架構和邊界……（2）路加由因果的角度來解釋歷史事件……基督耶穌的事件，被放在與世俗事件相連的年代次序中。」[54]

另一個與路加的救贖歷史有關的重要事實，也值得我們注意，亦即他對復活的強調，和其他福音書甚至許多書信大異其趣。克羅斯利（James Crossley）這位世俗的（非宗教的）聖經學者反對復活的可能性，因爲歷史從未有這類事件的先例。[55]復活的事件怎麼可能眞正發生，如果歷史上從沒有類似的事件發生過？在沒有歷史先例的情況下，我們如何證明復活的眞實性呢？然而，這就是路加記錄這些演說的主要目的：這個似乎存在於外邦神話中的事件（例如，眾神之母賽貝爾〔Cybele〕的兒子阿提斯〔Attis〕的死亡和復活神話），是一項獨特與無法重複的歷史事件。使徒根本沒有花時間證明耶穌的復活；他們僅僅宣告，耶穌已經復活了。與其爭辯它的合理性（這的確是不合理的），路加僅僅陳述這個事件。如果克羅斯利是正確的，那麼復活就是歷史上最大的騙局；它不過是一小群人士，在拷打和死亡的威脅下所合編的故事和信念罷了。

然而，對路加而言，復活乃是上帝工作的最高峰。這個看法也令人感到好奇，因爲新約大多強調的是十字架。難道路加不注重救贖嗎？在我們堅持當中存在矛盾之前，我們必須承認不同的作者具有不同的神學觀點。新約其他部分對於十字架的強調，很可能已經成爲使徒有關復活之宣講的前提了。它是隱含在其中的。那些批評路加忽略十字架的詮釋者，實際錯失了路加的巧妙筆法。尤有甚者，赦免的題旨伴隨著悔改的題旨，貫穿在路加的寫作中（路八18～21，二十四47；徒一14，二44～45，三38，四32）；這兩個題旨，雙雙預設了十字架的刑罰。或許提阿非羅對於十字架已經有足

夠的認識，因此不需重複提及。考量當時所有的文獻都在討論十字架，這實際上會是一個完全合理的假設。復活對於一世紀的希臘人具有如此有效的影響，以致使徒行傳中的使徒宣講，多以復活爲焦點。與復活一起出現的悔改，不但沒有取代十字架，反而更加突顯了十字架。鄧恩（James D. G. Dunn）更進一步地注意到，路加寫作的另一個傾向；在復活之前，路加避免使用「主」的頭銜。換言之，復活升高並且證明耶穌的主權。[56]

使徒行傳中的救贖歷史，不僅討論終末觀和民族群體，同時也探究信徒個人的救贖歷史。和所有宣講緊密相連的一個題旨，是路加對於悔改的強調。悔改不僅是一個懊悔的事件，並且是一個改變的過程。一方面，信心和洗禮隨著悔改出現；另一方面，悔改也伴隨著信心和洗禮。兩者不可分割（路二十四47；徒二38）。耶穌和門徒都宣講悔改的道理。然而，兩者對於洗禮的看法似乎不同。雖然耶穌並未鼓勵新信徒洗禮，門徒卻強調洗禮的必要。部分原因出自聖靈在五旬節之後的特殊工作。鄧恩在他的《新約神學導論》（*New Testament Theology*）中，指出五旬節對新約其他部分的重大影響，以致聖靈的記號平衡地出現在每卷書中。[57]路加認爲五旬節之前的洗禮是一種舊傳統，五旬節之後的洗禮則是全新的，因爲它有聖靈的伴隨。如此說來，洗禮是一種藉著儀式來表達的終末表徵。

聖靈的工作所導致的結果，就是教會成爲基督的體現。下列兩個例子已經足以證明這項觀察，但本書將更進一步地思考這個題旨。更確切地說，耶穌的聖靈充滿，和門徒的聖靈充滿相互平行（路三22，四1；徒二4）。另外，門徒的禱告生活，重複了主耶穌的禱告生活（路十一2～8，十八1～8；徒一14～24，二42，十二5）。

基督是主

在觀察救贖歷史的重要議題之後，現在我們必須探討路加的

寫作，足具高等基督論（high Christology）的事實。然而，觀察的角度未必蘊含尼西亞信經（Nicene Creed）的意味，而是以帝國的字彙爲根據。僅次於保羅書信，路加使用「主」來描述耶穌的次數實際上是最高的。這種筆法清楚展現出，路加具有將歷史耶穌視爲復活基督的高等觀點。早在耶穌的嬰孩時期，路加就顯示耶穌是「主」（路二11：「今天在大衛的城裡，爲你們生了救主，就是主基督。」）。這種基督論確實反映使徒在使徒行傳中的早期宣講。無庸置疑地，身爲保羅親近同伴的路加，了解具有最高等形式的基督論。路加的七十士譯本引述中，通常有「主」這個字，舊約一般用其來描述耶和華。如此一來，以色列上帝耶和華的絕對主權，被轉移至復活基督的身上。

我們十分容易將主權的語言視爲當然。畢竟，我們只要參考經文彙編，就可以找到所有出現在路加－使徒行傳的「主」一字。然而，這項事實不應被視爲理所當然；因爲這個在路加時代被普遍使用的「主」一字，不單被用於耶穌身上，並且被用來描述凱撒。爲使讀者充分了解關於「主」的制度（lordship-system），我將使用一些篇幅，來討論這個以皇帝爲首的帝國制度的背景。這個制度實際始自於羅馬政權之前的希臘英雄崇拜。

英雄崇拜與路加的寫作高度相關，因爲它是當時文化環境的重要部分。換言之，羅馬帝王崇拜的起源，和英雄崇拜緊密相關；英雄崇拜可以遠溯至希臘「英雄」亞歷山大大帝時。亞歷山大大帝還在世時，就被賦予神聖的地位。相當常見的現象是，每個崇拜英雄的異教，都嘗試將皇帝和已經存在於文化中的一個流行神話人物連在一起。這項眞實的觀察，可見於亞歷山大至奧古斯都和其後的皇帝身上。既然歷史是由勝利者和那些崇拜勝利者的人所寫的，英雄事蹟因此創造了歷史的記憶。試想亞歷山大的生命和政權是何其短暫，他從英雄轉變成神明的快速，又是何等令人驚訝。可見在世人眼中，亞歷山大有多偉大！這就是英雄崇拜的廣泛程度。因爲這些

統治者都被稱爲「主」，因此這個頭銜在當時的一般用法上，已經具有相當濃厚的政治特性。就像一些華人的神明一樣，這些英雄也逐漸被奉若神明。軍事的力量、極端的愛國主義，和某種民間的宗教絕對有關。在每年初春，羅馬帝國的祭司打開兩面神（Janus）的殿門，宣告軍事行動季節的開始；晚秋時，殿門則再次關閉，以表徵這個季節的結束。

在羅馬人當中，朱利烏斯凱撒（Julius Caesar）當屬皇帝崇拜－英雄異教的最顯赫先祖。尤有甚者，在皇帝當中，朱利烏斯凱撒也是一位不折不扣的眞實英雄。按著亞歷山大的傳統，凱撒開始征服當時已知世界的大部分地區。

在朱利烏斯凱撒之後，奧古斯都野心勃勃地建立「新共和國」的幻象；他同時逐漸取得權力，並且訴諸於過往的古代傳統。甚至在他擊敗馬可安東尼之前，他已經在公元前29年開始了羅馬帝王崇拜的異教。雖然這個異教在皇帝和人民之間創造了一種距離，但它也同時容許皇帝和人民之間有一些關聯；這就是帝王崇拜的反諷之處。取代屋大維原來名字的重要頭銜「奧古斯都」，實際上指向英雄的崇拜。這個頭銜流露出一種威嚴，將此人和其他所有人分開。更進一步地，奧古斯都在亞克興角決定性地擊敗馬可安東尼的戰役，也被歸功於宙斯（Jupiter）的祝福。這個戰役使羅馬帝國得以建立，因此對羅馬人而言，奧古斯都是一個偉大的救主。

甚至在這個容許奧古斯都統一帝國的亞克興角勝戰之前，奧古斯都已經開始鑄造錢幣，並且在錢幣上將自己的出身和維那斯（Venus）與戰神（Mars）連在一起。非常有可能的是，當時的人民已經接受皇帝是一種神話人物的常規；到處可見的建築物和藝術作品，更是無時不刻地提醒公民這項事實。如此說來，當時普受歡迎的藝術家和皇帝們，都大大地利用了神話題旨的優勢。

在奧古斯都的政權之後，元首制（Principate）已經被強化到一個程度，以致元老院不再擁有它在凱撒時代的大權。雖然尼祿在初

掌政權的時期，假裝給予元老院自由，但權力的誘惑還是太大了。甚至在第一世紀的歷史中，元首制所描繪的，還是一幅暴君和元老院之間權力鬥爭的圖畫；所有的皇帝都深深知道，權力是獲得神格化的管道。根據上述簡短的歷史縱覽，將帝王崇拜視爲皇帝－英雄崇拜，實係重要的觀察。換言之，皇帝成爲他人民的救主！

上述的歷史綜覽，揭示了一幅和許多詮釋者想像的主權截然不同的圖畫。藉著教會的宣教和宣講，基督繼續征服世界；祂不是用軍事的力量，而是以猶太人和外邦人兩者的生命改變，來戰勝世界！總的來說，路加的主權語言，並不只是一項神學陳述；在政治上，它也是一項反對羅馬統治的顛覆性陳述。

旅行的地理

從一個完全不同的角度，史考特發現一個使徒行傳長久被忽略的題旨：地理。他以古代使用地理的方式，作爲觀察的起始點。例如，史考特指出奧古斯都使用地圖，爲自己帶來榮耀。[58] 在土耳其阿芙羅迪西亞（Aphrodisias）的國家拱廊（Portico of Nations）中，一個大約是革老丟時代的羅馬藝術作品，展現了一份根據殖民地而列出的國家名單。[59] 雖然羅馬和許多國家發生問題（例如，帕提亞人、不列顛人），但它仍將自己視爲一個輕而易舉的勝利者。尤有甚者，亞基帕建構了一個列國圖表，以顯示羅馬對這些國家的統治。同時，巧妙發揮政治機智的亞基帕，也藉著展現耶路撒冷是一個非常重要的城市，來取悅猶太人；他甚至將耶路撒冷視爲世界的中心。[60] 亞基帕製作地圖的慣例，揭示了影響他建構或展現他地圖的政治力量。可見，地理和意識型態緊密相關。根據史考特的說法，路加並未全然負面地看待散居的猶太人（Diaspora），因爲猶太人是在含糊地與亞伯拉罕之約（七十士譯本申二十八64；賽一26，二2～4）相關的情況下，散居在全地。[61] 在與羅馬相同的地圖意識型態下，路加筆下的耶路撒冷是上帝的行動中心。

使徒行傳一章8節：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒馬利亞，直到地極，作我的見證」，這裡的確將耶路撒冷視爲中心點，尤其是在教會的整全宣教中。雖然就使徒行傳宣教的背景而言，列國圖表相當吸引人，但我仍有些微的保留，因爲有關創世記第十章列國圖表細節的詮釋，仍有可辯論之處。就最基本的層面來看，列國圖表可能是種族的群體或地理的位置；有時，它甚至包含來自兩者的些許特色。所以，在觀察任何文本間的關聯之前，我們需要更多的研究，才能決定路加時代的猶太人如何詮釋創世記第十章，抑或這類詮釋在散居各地的會堂之間又有多流行，以致提阿非羅也能有所接觸。這實際上是一個相當複雜的議題。

基於上述的討論，我們應當看見地理題旨在不同情境中的價值。史考特和創司的觀察已然十分合理地證明，耶路撒冷是路加敘事的中心。正如我們已經注意到的，地理的位置和地圖的製作，高度地被政治的意識型態所影響。對提阿非羅這位路加的讀者而言，地理具有政治的層面。當時的地理學家，在製作地圖時，手邊並沒有那些能夠帶出現代精確性的奇特科學儀器，他們只能憑藉自己對某個地區的親身經歷，去製作該地區的地圖。然而，在羅馬進入元首制之前，道路的安全仍舊無法容許人民自由旅行，因此限制了廣大地區的地圖製作。當時的人不是爲了玩樂才旅行；他們的旅行若不是和商業有關，就是爲了軍事行動。從軍事的角度來看，地圖的製作來自征服；從政治的角度來看，地圖的製作來自貿易。可見，軍事和貿易是羅馬征服地中海世界的兩個管道。然而，路加的地理觀念，實際上以福音爲導向。

在一個關於使徒行傳的體裁、相當有教育意義的意見調查中，蘇立文（Dale L. Sullivan）借用史德林（Gregory E. Sterling）的理論，指出當一個作者想要藉著不同的民族團體（例如，希臘人或羅馬人），來回應一項不正確的民族誌描述時，世俗的辯護文學就興

起了。[62] 我相信這個理論有助於了解這個列國名單，因爲它以明確的耶路撒冷和羅馬爲中心的取向，清楚地展現世界。這種護教的民族誌，走向反對帝國意識型態的方向，但同時以正面的方式顯示出猶太教彌賽亞信仰的延續。當然，還有其他有關耶路撒冷的負面層面將會出現，但在這個階段，耶路撒冷所表現的大部分都是正面的，因爲耶路撒冷教會（即使徒的教會和傳統）扮演著一個主要的角色。

最後，還有兩個觀點值得強調。

第一，在路加－使徒行傳中，最偉大的旅行家非保羅莫屬。在他的旅行中，保羅的腳蹤再度折回小亞細亞。在使徒行傳十四章21節：「就回路司得、以哥念、安提阿去」，和十八章23節：「挨次經過加拉太和弗呂家地方」中，路加使用總結的方式談論地理的位置。一個重複的題旨出現在這類的總結中，即「保羅堅固初信的信徒」。同時，藉著這類總結所涵蓋的簡短時間，路加顯示堅固信徒的緊急與迫切。換言之，路加展現在這個相當簡短的時期內（即路加加快了敘事的速度），保羅的旅行所踏遍的地理地區實則相當廣大。雖然讀者可能認爲，這是路加在強調宣教之後的跟進工作，但我認爲這裡有一般註釋所忽略、另一項明顯的觀點。更確切地說，初信的信徒仍是以門徒的身分聚集，而保羅也認定他們信主的永久性，這些都響亮地述說，保羅事工的深度和有效性。地理的總結揭示了，保羅不是一個來去匆匆的銷售員，他其實非常關切對於廣大事奉地區的持續支持。同時，保羅也被實現使徒行傳一章8節的緊迫性所驅使，因此他快速地、決然地，並且多有果效地走遍整個帝國。雖然保羅離開了，但福音不但得以保存，並且被傳揚出去。

第二，羅馬和聞名的亞居拉與百基拉夫婦之間的地理－政治關聯，也值得我們思考。在使徒行傳十八章1～3節中，路加清楚陳述，來自羅馬的這對夫婦，是由保羅以外的信徒帶領信主的。尤有甚者，他們所知的福音是如此完全，以致在使徒行傳十八章24～26

節中，他們可以教導只知道部分福音的亞波羅。根據羅馬在敘事中的角色，這對夫婦信主的惟一合理答案，來自使徒行傳二章10節：「弗呂家、旁非利亞、埃及的人，並靠近古利奈的呂彼亞一帶地方的人，從羅馬來的客旅中，或是猶太人，或是進猶太教的人」。認知羅馬對於保羅後來旅行的重要性，我們就明白這個關聯並非巧合。亞居拉和百基拉所宣講的完全福音，必定來自他們對於五旬節的親身經歷。可見，曾經經歷五旬節的羅馬基督徒，和像亞波羅一樣的散居的猶太人大不相同，因爲這些只相信耶穌的猶太人，未曾經歷五旬節的聖靈。因此藉著有關這對夫婦的描述，路加肯定了這個很早就建立在穩固基礎上的羅馬教會。羅馬在敘事中的點綴出現，無疑促使發生在羅馬的使徒行傳結尾故事，成爲整個書卷的高峰。

在理查森（John Richardson）的新近著作《帝國的語言》（*The Language of Empire*）中，權力和地理的歷史連結相當顯著。尤有甚者，拉丁文*imperium*一字的歷史發展，成爲這個連結的最佳例證。理查森如此陳述：「在一開始（公元前三世紀），*imperium*指的是抽象意義的權力，並且通常帶有個人與個人化的應用，它也獲得了一種廣闊領土的意義。」[63] 這個字的發展，直接和政治、羅馬制度或皇帝相關（例如，Vitruvius *De architectura* 1.pr.2、M. Vinicius 2.97.1; 2.126.1-5）。羅馬地方統治的創立，就是這種權力的最佳表現（例如，Seneca the Elder *Controv.* 7.7.pr.; 1.2.3; 7.7.11; 9.2.8、Horace *Carm.* 4.14.40、Virgil *Aen.* 6.819、Valerius Maximus 1.1.2; 1.7.4; 1.9.10）。[64] 在早期的年代中，省分主要代表的是軍事的掌握。其後，藉著成爲一個擁有官長的完整統治實體，省分可以用來展現帝國的權力。[65] 換言之，在早期的年代中，中央的關切只是軍事的征服，然而，到了元首制的時期，中央的關切變成內政的發展。有時，作家會採取*imperium*的理想化用法，來描述羅馬人民的權力。以辛尼加（Seneca）爲例，他大約在二十二個場合中，引用

*imperium*一字。[66] *imperium*的理想化和抽象化（領土的權力、統治的權力），始自奧古斯都執政的末期，因爲當時羅馬帝國相當強大與穩定。理查森建議的論點，對路加－使徒行傳的研究具有深意，因爲他根據地理來討論的權力，在國度的視野中明顯有其重疊之處；然而，與其對照的教會，卻展現出聖靈的能力。藉著福音的宣講，而非軍事的征服，聖靈的能力在地理的進展中鮮活展現。從某方面來說，福音的宣講在開始時可能令人困擾，然而，至終卻產生對社會有益的社會改變。我們將在後文看見，羅馬帝國字彙的演變和權力的觀念，如何影響我們詮釋路加－使徒行傳的聖靈能力的方式。

使徒行傳是一本非比尋常的旅行記錄，因爲它提供許多旅行的細節。如果我們同時注意路加的敘事步調（narrative pace）和含帶意識型態的地圖，我們針對路加地理的解讀，將產生豐盛的釋經美果。究竟什麼是敘事步調呢？敘事步調可快也可慢；一個緩慢的敘事步調，代表作者藉著大量的篇幅，針對某個特殊事件提出細節的描述（例如，雅典或以弗所），雖然這些事件，可能只發生在一段極短的時間內。相反地，一個快速的敘事步調，代表作者很快地描述意識型態地圖上的一些地區，即便在現實中，旅行者必須花費漫長的時間，才能行經這些地區。因此作者處理廣大地理區域的方式，就像旅行者可以像狂怒的暴風雨快速地席捲整個地區一樣。當敘事的步調改變時，作者試圖展現他將敘事人物帶至下一個重要宣教的緊迫意味。路加的寫作經由各異其趣的強調和步調，再加上時常流露的緊迫色彩，以使提阿非羅能夠經歷另一種完全不同的征服。福音誠然藉著改變生命來征服世界。可見，路加在使徒行傳第十七章費心敘事的筆法絕非偶然。福音有效地影響了曾經是古典文明顛峰的雅典城。經由保羅，福音征服了世界！

超級的非使徒

任何一個隨意解讀使徒行傳的讀者，都會注意到路加對於「使徒」一字的用法。路加使用這一個字來描述十二使徒；此外，路加避免從個人的角度，稱呼保羅爲使徒，這和保羅不斷聲稱自己是使徒的說法，實際上完全相反。然而，有時保羅和巴拿巴一起被稱爲使徒（即徒十四4、14的「使徒」）。[67] 究竟巴拿巴是哪一種使徒呢？使徒行傳十四章似乎沒有使用「使徒」一字來描述一種職分，它僅僅描述宣教的工作。雖然路加敬佩保羅，但他從未清楚地稱保羅爲使徒（一如保羅在書信中對自己的聲稱）。巴瑞特則提供另一個獨特的看法；他認爲保羅和巴拿巴宣講十二使徒的信息，因此路加使他們成爲複數的「使徒」，以顯示他們和十二使徒站在同一個陣線。[68]

使徒行傳的獨特特徵引起學者推測，爲何這位幾乎把保羅偶像化的路加，會拒絕使用使徒一詞來描述保羅。事實上，這表面是個問題，實際上卻非如此。尤有甚者，從路加的記錄中，我們看見路加筆下這十二位在耶路撒冷事奉的使徒，確實在各方面贊成保羅。保羅實際是使徒行傳中的眞正英雄。雖然一開始的英雄是彼得，但根據路加的記錄，保羅堅定踏實的職事，使他成爲最具影響力的人物。這個關乎保羅的輝煌描述，確實可以賦予他使徒的頭銜。然而，我們更進一步地看見，保羅在職事的末了之時，灰暗地被監禁在羅馬的問題。如果路加在尼祿的逼迫之後才完成寫作，難道他不知道，發生在保羅後期職事中的事情嗎？

那麼，究竟什麼是保羅不具使徒頭銜的決定因素呢？與其將保羅視爲第十三位使徒，並且讓人對使徒的議題困惑，路加選擇將一個特別的地位歸給保羅。第一，路加以數字十二來代表以色列十二族長的興趣，可能和他的敘述有關。第二，路加對保羅敘事的特別偏愛，顯示保羅和十二使徒不同的獨特性。更確切地說，路加的文學目標，乃爲顯示保羅與十二使徒大不相同的特別之處。保羅很早

就在加拉太書中，聲稱他有一個獨立的使命。可見，路加也勾描了一幅相似的圖畫。如果保羅被放在十二使徒團體中，那麼他將失去自己的獨特性。尤有甚者，路加小心翼翼地顯示，使徒行傳中的保羅不只一次，而是三次與基督相遇（徒九1～19，二十二3～22，二十六4～24）。換言之，路加雖未明言，但卻支持保羅身爲使徒的身分。第三與最後一點，在使徒行傳的末了，路加意欲表達保羅將教會的宣教帶到羅馬。或許提阿非羅對於保羅末期的職事，已經相當熟知，因此路加沒有必要再說一次。總的來說，路加沒有興趣爲讀者提供最詳細的保羅傳記，他只針對保羅的獨特貢獻寫下最透徹的描述；更進一步地，他要顯示那個偉大職事的根源：是保羅，而非十二使徒，實現了大使命！不論對猶太人或外邦人來說，保羅都是耶穌的普世見證人。

結構內的主要題旨

上述的討論已經開始介紹來自使徒行傳的題旨。究竟這些題旨，如何與「主要題旨」（main themes）相符一致？我所定義的「主要題旨」，就是那些和作者用意相關的題旨。根據上述的討論，作者明顯具有宣教和教導的用意。那麼，又是哪些題旨和宣教與教導這兩個用意連結一氣？首先，我們必須釐清使徒行傳的結構。在使徒行傳的分段上，我們看見許多不同的派別。

第一個方式，概略經由神學題旨來分段。強森是這種方式的例證。[69]

- 興起先知和復興子民（徒一1～八3）
- 上帝子民的擴展（徒八4～十五35）
- 向外邦人宣教的使徒（徒十五36～二十二29）
- 被監禁的使徒（徒二十二30～二十八31）

第二個方式，常被始自十五世紀至十九世紀較早期的註釋者所使用。他們認爲使徒行傳以兩個人物爲中心：彼得和保羅。[70]這是

我所謂的傳記式分段。更確切地說，彼得占據前十二章，保羅則占據使徒行傳的其餘部分。

第三個方式，是根據猶太人和外邦人來分段。拉爾金（William Larkin, Jr.）是這種方式的例證。[71] 這種分段也暗示教會宣教的進展。巴瑞特大致跟從相同的架構。[72]

- 耶路撒冷教會：它的開始（徒一1～二47）
- 耶路撒冷教會：它的成長（徒三1～九31）
- 耶路撒冷教會：向外邦人宣教（徒九32～十二25）
- 萬國中的教會（徒十三1～二十八31）

第四個方式，將使徒行傳視爲一種旅行記錄。如果我們根據地理，並將使徒行傳和路加福音一併解讀，我們將看見以下的分段結構。[73]

- 路加福音－向耶路撒冷
  引言（路一～二）
  耶路撒冷之外的猶太職事（路三1～九50）
  邁向耶路撒冷（路加最特別的資料）（路九51～十九27）
  耶路撒冷（路十九28～二十四53）
- 使徒行傳－從耶路撒冷直到地極
  耶路撒冷（徒一1～八1）
  猶太、撒馬利亞和加利利（徒八1～九31）
  直到地極（徒十1～二十八31）

如果我們從使徒行傳的引言部分觀察，上述第四個分段結構將顯出它的優點，因爲它符合使徒行傳一章8節的旅行大綱。[74] 同時，我必須提醒讀者，「猶太人第一（以耶路撒冷和猶太爲象徵）、外邦人第二（以地極爲象徵）」的循環，前後一致並且多次在使徒行傳重複出現。因此，使徒行傳一章8節的象徵意義，顯示了首要優先的重要性；這個重要性，將在本書得到證明。另外，第二和第三個分段結構，基本上是相同的；它的差異在於（其實相當微

小），詮釋者是否像第二個分段結構一樣，將使徒行傳視爲單一的著作，或像第三個分段結構一樣，將使徒行傳視爲兩卷著作中的第二卷。其中差異，將大大影響詮釋的結果。[75]

詮釋者對於這些分段結構的使用方式各異其趣。有些人綜合上述的三種方式。其中之一是出自博克的釋經書。[76]他的分段以總結陳述爲基礎，這些總結陳述似乎爲每個段落帶出結論（徒六7，九31，十二24～25），並且環繞著保羅的宣教。如此說來，使徒行傳的第一部分（徒一～十二）以總結來分段，而使徒行傳的第二部分（徒十三～二十八）則以保羅的旅行作分段。雖然博克的總結觀察有其道理，但我並不十分確定，它們可以每次都有系統地爲使徒行傳提供主要的細分。他的大綱的確反映出使徒行傳第二部分的保羅的一致性，因此尤其暗示了與「我們段落」有關的保羅來源。這是一個合理的假設。但更重要的是，「我們段落」在語言上的一貫性。哈納克（Adolf von Harnack）很早以前就注意到「我們段落」的獨立性，而使徒行傳的其他段落則依賴路加的材料來源。[77] 莫菲奧康諾（Jerome Murphy-O'Conner）爲保羅的材料來源提出一個有趣和使人信服的看法。雖然他的研究是討論保羅，我認爲他的洞察也適用於使徒行傳。身爲所處時代的產物，保羅必定在不同的場合中，記下對於他的宣教而言重要有益的記錄。我們很容易想像，保羅將他一些最佳的演說，以摘要的形式記錄在羊皮紙書板上（像我們的裝訂書本）。誠然，這個吸引人的簡單理論，可以有力地解釋（甚至當路加沒有在保羅演說的現場時），路加如何能夠得到有關保羅演說的資料。[78]

觀察路加如何根據使徒行傳一章8節，一次又一次地說明教會的擴展，實際上是相當重要的。另外，混合上述討論所提出之不同研究的洞察，來更進一步了解路加的辯證，也一樣重要。如同上文的討論所指，我們不可忽略耶路撒冷成爲宣教活動中心的重要性。認爲使徒行傳一章8節是了解使徒行傳修辭辯證的惟一線索，不啻

是過分單純的想法。尤有甚者，如果使徒行傳是兩書卷著作的一部分，那麼耶路撒冷在路加福音成爲高潮角色一事，更不可在使徒行傳的修辭辯證中被忽略。使徒行傳並非歷史的記錄。相反地，它是用來教育和說服提阿非羅成爲門徒的修辭辯證。茲將使徒行傳的概覽列在下面。

使徒行傳第一章爲宣教打下基礎。基本上，宣教的基礎由兩個重要觀點組成。第一，耶穌的升天和祂的大使命預言，標記了宣教的第一個重要觀點。第二，十二位門徒的全體聚集，是另一個重要觀點。「十二」對路加的重要性，始自他的福音書；在路加福音中，「十二」代表門徒全體。惟一的麻煩是，因爲猶大的事件，而使十二位門徒少了一位。爲了展現門徒的全體性，以及猶大賣主並非意外，而是神用來成就基督死亡的方式，路加努力地記錄猶大的死亡和馬提亞的被揀選。[79]

使徒行傳第二章描述聖靈在五旬節出現。解讀這段經文時，我們看見「十二」這個數字並未消失，因爲在使徒行傳二章14節中，彼得與十一個使徒一同站立。可見，甚至在聖靈的特殊工作之後，十二使徒的獨特權威，還是一樣重要。這一切都發生在耶路撒冷；在那裡，馬提亞蒙揀選，而耶穌被釘十字架。經文的焦點是「聖靈的充滿」，這無疑和耶穌在職事開始之前被聖靈充滿相互平行。如此說來，這裡的靈不僅是聖靈；更明確地說，這是耶穌的靈，因爲耶穌是以聖靈爲他們施洗（即暗示給予）的那位（參路三16：「約翰說：『我是用水給你們施洗，但有一位能力比我更大的要來，我就是給他解鞋帶也不配。』」；徒一5）。源自施洗約翰的說詞，在考古挖掘的發現中更顯重要，因爲考古挖掘發現沐浴的禮儀是猶太生活常見的一部分，並且除了昆蘭社群之外，這種禮儀甚至可見於耶路撒冷的家庭中。[80]更確切地說，這個聖靈施洗，主要以教會的眞實事工取代了這類的禮儀。尤有甚者，路加將出現在路加福音四章18節的僕人之歌（賽六十一1～2）和聖靈連在一起；換言之，教

會後來變成了僕人。同時，聖靈也是耶穌將在末日施行審判的記號（路三17）。可見，正如溫克（Matthias Wenk）的研究所顯示的，聖靈不單具有審判，並且具有倫理的功能。[81] 五旬節的教會，是耶穌的延伸。換言之，這個當時惟一的教會，就是耶路撒冷教會。這也是爲何使徒行傳二章42～47節的總結會如此重要的原因，因爲在主（即耶穌）將人數加給教會時，教會在事工的努力上，表現出佳美的合一。

上述總結顯示了五旬節的結果，隨之而來的使徒行傳三～七章，則顯示使徒的職事。使徒職事的權威，在瘸腿者的醫治事件中已經受到質疑；而這個醫治事件，實際寫照了耶穌所行使的多種醫治神蹟。有關這方面的更多討論，將繼續在本書的後面部分出現。就目前而言，使徒的職事和耶路撒冷的宗教領袖發生了衝突，這與耶穌當時的境遇完全相同。然而，在使徒行傳四章23～37節中，信徒卻是同心合意、不分彼此的。使徒跟從基督的正直，在使徒行傳第五章那兩個欺哄聖靈之的人對照下，更顯突出。這類的分裂事件，在上帝的報應之下很快就被連根拔除。與這些不良分子平行的是，路加強調以司提反爲代表的七位執事，顯示其他非使徒領袖的興起。司提反扮演和彼得相似的角色，即一個團體的代表。就像彼得在他勇敢的演說中代表十二使徒一樣，司提反代表著身爲教會僕人的七位執事。路加對十二位使徒和七位執事，與彼得和司提反被聖靈充滿的強調，顯示縱使不同的人持有不同的權威地位，但耶穌的靈所帶出的合一性，仍然在他們的職事中流露出來。

使徒行傳第八章具有一個相當獨特的地位，因爲它顯示出基督在使徒行傳一章8節的預言已經開始實現。然而，我們必須記住，耶路撒冷對於整個撒馬利亞教會建立的重要性。稍後的討論，將使耶路撒冷的重要性更顯清楚。使徒行傳第九章展現極度的關鍵性，因爲它所介紹的掃羅及其信主經歷，將深厚地影響早期的教會歷史。相當重要的是，掃羅信主一事，再度與肯定他工作的耶路撒冷

連在一起。尤有甚者，路加清楚陳述掃羅喜悅司提反的被害；除了路加直接從保羅的口中，或普遍流傳的傳統中聽到之外，他如何可能知道這事呢？根據掃羅信主的重複記錄，最有可能的是掃羅早期對耶穌跟隨者的敵意，已經廣爲人知。路加不過是陳述一項明顯的事實，因此使得保羅後來的信主更像一個神蹟。

使徒行傳第十章展現的是，彼得不單向猶太人，至終還向一個外邦人傳福音並且帶領他信主。他的成果最後在使徒行傳第十一章被耶路撒冷接受，因爲聖靈的印記明顯地降在信主的人身上。再一次，耶路撒冷的肯定是相當重要的。然而更重要的是聖靈的印記。如果聖靈是與耶穌分享職事的指標，那麼像哥尼流這一家的外邦人，現在都被耶穌的靈加添力量了。

這個故事在使徒行傳第十二章天使救彼得出監，和希律亞基帕（即亞基帕一世）的死亡中被中斷了。表面看來，故事似乎關乎彼得，但實際上，故事與希律有關。路加展現出上帝公正地消滅教會的一個大敵，以使教會的宣教能夠順利進展。在使徒行傳十三～十四章中，掃羅和巴拿巴隨後轉向小亞細亞去事奉猶太人和外邦人，但逐漸地，他們的事奉引進了更多的外邦信徒。這個小亞細亞敘事，也是保羅在安提阿設立第二個教會基地的地方。除了希律是宣教的一個攔阻之外，使徒行傳第十五章中信奉猶太教之人，也是外邦人信主的絆腳石。一如往常地，耶路撒冷在制定政策和反對割禮與其他禮儀的決定上，扮演一個關鍵的角色。在使徒行傳十五章36節～十八章23節中，保羅踏上他的第二次宣教之旅，他傳揚福音的腳蹤遠至希臘。保羅的第三次宣教之旅，由安提阿開始，並在耶路撒冷結束（徒十八24～二十一26）。在此，保羅重返小亞細亞的一些地區，以更徹底地傳揚他的福音。耶路撒冷也是保羅被捕和受審的地方，這明顯和耶穌的被捕和受審互相平行。在餘下的篇章中，保羅旅行至羅馬上訴該撒，也因此將福音帶至使徒行傳中最遠的西方。

在本書從開始到末了的釋經中，我將指出使徒行傳和路加福音之間的平行，並且展現使徒行傳之內的平行。如同本書的討論將顯示的，這些平行將讓我們看見，使徒行傳不僅關乎像彼得、司提反和保羅這些個人英雄，更以基督所建立的群體爲焦點。因此，根據「基督－群體」的觀念，本書的大綱可由下列方式來表示：

- 耶穌群體的事奉預備（徒一）
- 耶穌群體在耶路撒冷的職事（徒二～七）
- 耶穌群體從耶路撒冷到撒馬利亞的職事（徒八）
- 耶穌群體從耶路撒冷到外邦人的職事（徒九～十八23）
- 耶穌群體從安提阿到外邦人的職事（徒十八24～二十一26）
- 耶穌群體傳到地極的職事（徒二十一27～二十八31）

建議的釋經方法：使徒行傳是路加－使徒行傳的第二幕

上述所有的討論，在最重要的問題中達到高潮：「什麼是解讀使徒行傳的最佳方法？」

第一，十分明顯地，我們必須將使徒行傳視爲路加書卷的第二卷來解讀。但許多人還是沒有依此角度來解讀，有些人只是嘴巴說說而已。雖然有許許多多的新約學者同意使徒行傳是路加的著作，但他們未必總是注意到路加福音和使徒行傳之間的重要平行。一言以蔽之，路加福音必須被用來詮釋使徒行傳！大多數的註釋和講道者，都沒有以路加福音的豐富資料來了解使徒行傳，因此他們只能以自己一時的興致和幻想，來創造使徒行傳的意義。如此說來，我們應當首要優先地從路加福音來爲使徒行傳尋找詮釋的模式（interpretive paradigm）。在路加的時代，這種平行模式已經普遍被歷史學家採用。可見，在解讀使徒行傳時，我們實在沒有理由輕忽這個文學慣例。

基本上，前面所有的討論已經指出，古典修辭只對書信的分析有用，並且甚至這項「事實」也從未完全被肯定。極慶幸地，修

辭分析已經大部分脫離了古典修辭的模型，取而代之的是，尤其在像羅賓斯（Vernon Robbins）等先驅的努力下，這個領域寬廣地開展了。羅賓斯使用「內在紋理」（inner texture，指發生在文本之內的）、「文本互涉」（inter texture，指發生在文本和其他文本之間的）、「社會紋理」（social texture，指發生在文本和它的社會之間的）和「理念紋理」（ideological texture，指發生在文本和有理念的讀者之間的），來描述文本複雜的社會－修辭動態。[82] 本書當然會處理幾乎所有的紋理，但其中以文本互涉和理念讀者（即具有某種意識理念的讀者）提阿非羅爲最主要的焦點。文本互涉的解讀不牽涉其他文本，專以路加福音和使徒行傳之間的文本互涉爲重心。沒有以其他紋理爲焦點的理由相當簡單，因爲我認爲一個人只能專注在「一件事」上，才能有美好的成效。如果我們將焦點放在羅賓斯論及的所有因素，那麼我們將帶出一種令人困惑的解讀混亂。每一個因素都值得各自的專論來探討。如此說來，文本互涉仍是一個開放性的議題，它具有許多其他的可能性（例如，路加對於許多舊約聖經經文的引用等）。

許多古代歷史學家記錄的平行人物，讓我們看見根據路加福音來解讀使徒行傳的優點；這些人物之間的平行是刻意形成的，爲的是要帶出倫理和道德的教訓。即使在平行的情節中，我們也有足夠的證據支持兩者應當一併解讀的立場。本書將嚴謹地採用這個解讀策略。換言之，我們應該盡其所能地尋找兩書卷之間的配對，並且讓原始的路加故事來啓迪使徒行傳的故事。許多重複的題旨可見於下：偉大的神蹟醫治、門徒對於以色列罪行的無知、聖靈在新紀元中的偉大工作、復興所產生的敬畏之心。雖然使徒行傳清楚記載所有的歷史事實，但它並不是一本嚴格的希臘化歷史著作，相反地，它具有教導的特性，並且以一種複雜的方式，爲提阿非羅帶出某些重要眞理。

第二，根據上述所有的討論，我們可以將路加視爲歷史學家和

神學家，但他絕不僅限於這兩種角色。因此，雖然歷史和神學相當重要，但它們不可成爲我們的最後結論。更確切地說，路加也是一個教師。路加不僅教導事實，並且爲提阿非羅帶出與基督徒生活完全相關的實際功課。爲了達到上述的目的，路加藉著敘事和講論，使用最佳的修辭技巧。下列三個步驟，可以幫助我們了解路加的使徒行傳。首先，爲每個故事重新創造文化情境是必要的，因此我們必須處理故事的情節發展。其次，當我們將路加－使徒行傳視爲「一個」連續的故事，而非一連串片斷的經文時，宏觀和微觀的解讀非常重要。既然路加的寫作以故事的形式向我們展現，我將指出敘事步調的改變；同時，藉由這些經文的展現，我們可以看見路加爲了溝通信息而流露的優異文學技巧。最後，在上述兩步驟的觀察和經文整全意義的擷取之後，我們必須將其與路加的教導目的連結起來，因爲在路加福音一章1～3節，路加清楚地陳述了他的寫作用意。

可見，最後的結果應該回答下列問題：「路加爲提阿非羅帶出何種眞理教導？」在第三個步驟中，我也會將路加的教導和二十一世紀的信仰群體連在一起，好爲今日信徒帶出更寬廣的應用。在應用的段落中，我是以一個關切的評論者，和與群體相連並試圖忠心事奉這個群體的身分，提出我的釋經成果。我懷著極度的熱誠撰寫此書，因爲我深深關切我所事奉的群體。我相信我的讀者可以看見，此書對他們所屬群體的其他應用，但對我而言，我以自己爲例，顯示出使徒行傳的敘事的確在各方面都相當適切。如果我們以前後一貫和嚴謹思考的方法來解讀使徒行傳，有時我們甚至可以歡愉地驚嘆於使徒行傳的應用性。

現在本書不單針對許多釋經方法和詮釋角度提出實驗，並且針對使徒行傳的內容提出解釋的寫作方向，焦點應該已經相當明顯了。本書大約有十分之一的篇幅，致力於方法論的討論。這項根本的事實，無疑流露出我的寫作焦點。因此我誠盼本書，能夠超越許

多使徒行傳詮釋者的限制，他們僅在故事的層面以歷史事實爲焦點（以**更多的**背景資料來壓垮讀者？）；但本書嘗試更深入了解路加－使徒行傳整個故事的意義。使徒行傳值得詮釋者從各種可能的視野和角度來觀察。既然已經有許多釋經註釋存在，因此本書基本上不不是要作爲釋經註釋；這誠然不是我的寫作目的。

那麼，究竟我的方法屬於哪個範疇？如果根據我的方法來回答這個問題，我的方法應該是，以「文學－社會－修辭」的角度來解讀使徒行傳。它是文學的，因爲它在宏觀的層面上，一致性地觀察從路加福音到使徒行傳的情節發展。它是文學的，因爲它也一致性地觀察每個故事中的情節發展。它是社會的，因爲它將位置（例如，聖殿內院、意識型態的旅行地圖）所代表的歷史－政治理想化，人物的社會－宗教階級（例如，殘障的、外邦人、提阿非羅這位帝國官員讀者），和某些慣例（例如，一起吃飯）的倫理含義，全部列爲釋經的考慮。誠如賴特在他的《耶穌與神的得勝》（*Jesus and the Victory of God*）一書中所表達的，使徒行傳一章8節的地圖，顯示耶穌是全世界的主。[83] 最後，它是修辭的，因爲我將在每個段落的應用中，解釋爲何路加從他的原始讀者的角度來撰寫每個故事。修辭的最終元素，不僅解釋內容的「事實」（what）；更重要地，它解釋作者用意的「原因」（why），以使我的讀者能夠經歷一種有目的的文本解讀。我的心願是這種多重價值和多重層面的解讀策略，至少能在重視、應用路加的偉大著作上，提供些微的貢獻！

第1章

耶穌群體的職事預備

（徒一1～26）

耶穌和他們聚集的時候，囑咐他們說：

「不要離開耶路撒冷，要等候父所應許的，就是你們聽見我說過的。

約翰是用水施洗，但不多幾日，你們要受聖靈的洗。」

（徒一4～5）

引言

故事的起源，始自使徒行傳第一章。然而，我們無需再更進一步地討論使徒行傳一章1節，因爲我們已在導論提及作者和受眾的部分中，對其提供詳細的觀察。使徒行傳第一章的上下文，與路加－使徒行傳的其餘部分，有兩處平行：路加福音九章1～6節和路加福音二十四章50～53節。其他如施洗約翰的聖靈施洗預言的重要平行，分別出現於路加福音三章16節和使徒行傳一章5節，也值得我們討論。下文的釋經將以平行爲焦點，並在討論的過程中解釋平行所蘊含的意義。

升天

故事情節

從升天的記錄，我們看見耶穌在離開門徒之前，教導門徒有關未來國度的事。顯然其他福音書記錄了許多發生在升天之前的事情，然而，路加有其特定的焦點。他首先在使徒行傳一章3節，談論耶穌向門徒顯現四十天之久的聚集。其後，路加在使徒行傳一章4～5節，帶出有關聖靈的重複信息的摘要。尤有甚者，路加在使徒行傳一章8節揭示，耶穌向門徒發出的大使命。最後，在使徒行傳一章9節，耶穌在門徒的觀看中榮耀升天。當時，有兩個身穿白衣的人，命令門徒不要再站著望天，他們應該順服耶穌的命令，返回耶路撒冷。緊隨出現的敘事，將展現升天的重要性。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

天使在路加福音一章35節（「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭蔽你，因此所要生的聖者必稱爲神的兒子。」）向馬利亞傳

達的信息，是路加福音和使徒行傳的第一個平行。如果我們注意「聖靈要臨到你身上」的短語，我們將發現它雙雙出現在路加福音一章35節和使徒行傳一章8節中。路加福音第一章記錄天使向馬利亞說話，而使徒行傳第一章則記錄耶穌向門徒說話。這兩個傳信者之間的相同處在於：信息皆來自上帝。是項觀察實際上相當重要；尤有甚者，兩者都帶出全新之事的誕生。在路加福音第一章，一位彌賽亞、一位新的救世主將要降生；而在使徒行傳第一章，一個新的社會將要出現。在解讀使徒行傳時，這項事實將繼續展現它的重要性。至少，耶穌和教會的誕生，都是聖靈所引起的。上帝讓這些事情必要發生。路加傳遞的強烈信息就是，耶穌和教會的工作同樣具有高度的重要性。我們很快將看見，教會和耶穌的平行指向一件事實：教會體現了耶穌。

觀察路加自己的寫作，是明白路加焦點爲何的最佳方式。爲了獲得一幅更完整的圖畫，介於路加福音二十四章50～53節和使徒行傳一章1～12節之間這個較複雜的平行，值得我們多加注意。在這個平行記錄之間，我們似乎看見一些不一致之處。路加和使徒行傳的升天故事之間的差異，可見於下。[1]

- 路加福音第二十四章可能記載復活主日的夜晚，而使徒行傳第一章則記載復活之後的四十天。
- 路加福音第二十四章記載靠近伯大尼的地方，而使徒行傳第一章則記載橄欖山。橄欖山**可能**靠近伯大尼。
- 路加福音第二十四章記載使徒歡喜快樂地回到耶路撒冷聖殿，而使徒行傳第一章則記載使徒在一間樓房中同心禱告。
- 路加福音第二十四章沒有記載耶穌和使徒的對話，而使徒行傳第一章則記載耶穌回答使徒的問題。
- 路加福音第二十四章記載耶穌舉手祝福，而使徒行傳第一章則沒有這方面的記載。
- 路加福音第二十四章沒有記載天使，而使徒行傳第一章則記

載天使的出現。

事實上，這些差異是表面的而非眞實的。下列答案可以充分地解釋兩者之間的差異。

第一，文學的焦點不同：路加福音以耶穌爲焦點，使徒行傳以門徒爲焦點。

第二，路加福音第二十四章的時間，**未必**是復活主日的夜晚；路加只是以復活的事件，來作爲升天的文學基礎。如此說來，兩者是相同的事件，但從不同的文學角度來訴說。路加福音第二十四章說明升天的地區，而使徒行傳第一章則指出升天的特定地點。路加福音第二十四章的焦點在於，復活基督賜予門徒的祝福和喜樂。它所帶出的結果，可見於路加福音二十四章52節的崇拜；這很可能是將復活後的耶穌視爲上帝的最早記錄。[2] 在明白這個偉大事件的結果方面，使徒行傳第一章聚焦於門徒的莊嚴重任，和傳達最後話語的天使。在路加福音十九章29節，伯大尼和橄欖山是緊密相連的。這種用法相當一致。事實上，伯大尼在橄欖山的東南坡，距離耶路撒冷少於兩哩。

第三，使徒行傳第一章爲路加福音第二十四章帶出圓滿的結局，因爲它解釋基督升天之後將要發生的事。[3] 難道耶穌的升天就是結束嗎？路加以堅定的「不」，回答這個問題。取而代之地，路加在使徒行傳一章11節：「加利利人哪，你們爲什麼站著望天呢？這離開你們被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來」，論及當基督復臨時，結局將要來到。尤有甚者，使徒行傳一章11～12節的經文，和路加福音第二十一章的終末講論相符一致；耶穌的終末講論，清楚地解說了基督復臨之時可見和明顯的本質。換言之，基督的復臨，並非門徒無法看見的事。使徒行傳一章11節證實了路加福音二十一章27節的陳述：「他們要看見」。同時，門徒的工作不在於尋找結局，而在於預期更重大的責任。

第四，路加福音第二十四章是使徒行傳第一章的較短版本。路

加福音第二十四章也論及普世宣教和聖靈，使徒行傳第一章則對相同的題旨加以闡述。

那麼，我們可以從上述平行，獲得何種結論呢？那就是：橄欖山是路加福音第二十一章終末講論的一部分。[4] 而路加福音二十一章37節，則是路加的典型摘要；它通常爲前面的經文帶出一個總結的思想，或爲隨後出現的經文（例如，路三14、31，四44）引介新的題旨。換言之，如果路加福音二十一章37節，是路加福音第二十一章的地理總結；那麼，這地點將代表這個地方和終末的連結。更確切地說，路加的升天記錄的總結，就是教會在上帝的終末計畫中占有重要的地位，因爲他們在一個具有象徵性的重要地點，見證耶穌的升天。使徒行傳一章12節提醒原始讀者，那已然在路加福音二十一章37節發生的事情，藉此肯定使徒的見證。總的來說，地點成爲回溯路加福音第二十一章的文學連結，而情節上的平行，則將使徒行傳連結至路加福音第二十四章。大大歡喜的門徒，現在有重任等待著他們！

另一個平行之處，可見於使徒行傳一章1～12節的升天記錄，和路加福音九章28～36節與二十四章4節，有關變像、復活與升天等記錄之間的平行。這種三重平行，實際是指向終末題旨的一種文學設計。第一，路加福音第九章和使徒行傳第一章的「情節情境」（plot context）是一樣的。路加福音的登山變像，可見於差遣十二門徒的情境中（路九1～6），而耶穌則在使徒行傳一章8節，差遣使徒爲祂作見證；路加福音九章11～17節，提到耶穌向使徒講論上帝國的道，而使徒行傳一章3～4節，也提到耶穌向使徒講說上帝國的事；路加福音九章28～36節的登山變像記錄，明說耶穌上了一座山，而使徒行傳一章12節，也指出門徒所在的一座山；路加福音九章29節提及白衣，而使徒行傳一章10節也提及白衣；「二人」出現在路加福音九章30～32節，「二人」也在使徒行傳一章10節被提及。[5] 第二，更重要地，「二人」和路加福音二十四章4節空墳中的

兩個人再度平行。這一致地顯示，路加表達某些深具終末含義的事件發生時的象徵筆法。另外，出現在路加福音九章34～35節的雲彩，遮蓋了他們，而出現在使徒行傳一章9節的雲彩，則將耶穌接去。

對路加而言，路加福音九章27節的陳述：「我實在告訴你們，站在這裡的，有人在沒嘗死味以前，必看見上帝的國」，已經爲登山變像的意義帶出了暗示。到底什麼是「上帝的國度」呢？在與馬太福音十六章28節和馬可福音九章1節的比較之下，我們看見路加對於上帝國度的強調並非一般，乃是特定的，因爲他在路加福音中，廣泛地提及人的國度。相較於路加福音二章1節的奧古斯都國度，和路加福音三章1節由彼拉多和希律所代表的提庇留政權，路加所強調的這個上帝國度，是上帝在許久以前就要爲以色列建立的眞實國度。[6]然而，巴瑞特正確地指出，希律和彼拉多所代表的國度，不過是上帝手中的工具，祂使用這些人來成就祂的旨意。[7]登山變像中的耶穌國度，顯示上帝藉著摩西和以利亞所建立的國度；摩西和以利亞是以色列歷史兩個重要時期的象徵代表，耶和華的國度從他們開始並且持續進展。路加不僅在路加福音九章35節當中，強調耶穌身爲上帝兒子的身分，並且在記錄天上聲音和耶穌家譜的開始部分，肯定耶穌身爲眞以色列的兒子身分（路三22、37）。可見，升天和變像之間的平行，將我們帶回耶穌職事的開始。耶穌是上帝國度的開始（即摩西）和進展（即以利亞）融合爲一的政權，它存在於羅馬的人爲國度中。[8]在一個有關「先存基督」(pre-existing Christ）的引人入勝研究中，迦勒寇爾（Simon J. Gathercole）暗示先存基督出現在此的可能性，因爲摩西和以利亞表現得像他們一直都認識耶穌一樣。[9]畢竟，歷史的摩西和以利亞從未見過耶穌。惟獨耶穌在道成肉身之前即已存在，這兩位偉大的先知才可能認識祂。因此升天的記錄，展現出耶穌引進上帝工作的延續；但耶穌的方式嶄新並且鮮活，因此祂的子民可以親身經歷，不僅在耶穌道成

肉身之後，更可回溯到舊約的時代（如果沒有更早的話）。

彼得、約翰和雅各（路九28），將在這個國度中扮演重要的角色。變像的立即結果，就是路加福音第十章中對七十（二）位門徒的差遣。變像一事前瞻了耶穌透過教會所進行的職事，更重要的，是透過教會的領袖彼得、約翰和雅各。可見，升天代表差遣整個教會到地極。無怪乎，路加在使徒行傳一章2節，將十二位門徒稱爲「使徒」；這個字被用來描述某人的使者或大使。耶穌就是差遣者！在古代，使者代表差遣者而行事（例如，Herodotus 1.21）[10]。因爲上述與其他的原因，十九世紀的偉大德國學者朱立策相信，使徒行傳更應該被稱爲「上帝的能力展現在使徒身上的歷史」[11]更有可能並且更正確的是，當耶穌差遣使徒時，耶穌的工作被具體化實現在使徒身上。[12]而當更多的工人被繼續差遣出去時，使徒的工作將被具體化實現在教會中。高納華（W. T. Conner）在他的著作《基督教教義系統》（*A System of Christian Doctrine*）中如此評論：「自新約聖經中的五旬節開始，聖靈的同在和行動，總是被視爲榮耀耶穌的同在與行動。藉著祂的聖靈，耶穌與祂的子民同在，並且不單在他們裡面，更藉著他們建立祂的國度。」[13]

另一個平行比較簡單。路加福音三章16節，描述施洗約翰預言耶穌將爲祂的跟隨者帶來聖靈施洗，但路加福音並未闡釋聖靈施洗將如何發生。我們必須注意，沒有任何一本福音書，強調耶穌的門徒曾經被耶穌或施洗約翰施洗的事實。最接近的隱含暗示，可見於約翰福音第一章。可見，施洗的儀式進入了神學上的象徵領域，因爲它指向一個限定的聖靈施洗。路加對於聖靈施洗的終末徵兆的強調，尤其強烈。尤有甚者，直接解讀施洗約翰的預言，將使施洗成爲耶穌事工的一部分。這個似乎不重要的事實，將在我們觀察路加使用耶穌的施洗來帶出宏觀論點時，更顯重要；因爲使徒行傳一章4～5節確實顯示，聖靈施洗是神聖的工作，爲要將門徒從世界中分別出來。這個分別，乃是爲了路加福音三章17節（「他手裡拿著

簸箕，要揚淨他的場，把麥子收在倉裡，把糠用不滅的火燒盡了」）所預言的未來審判。使徒行傳一章1～5節，在耶路撒冷外的地點的四十天啓示，和與世界的分隔，象徵了門徒與世界有所分別的身分。提及施洗約翰、施洗和國度的情節結構，將在教會和耶穌之關係的稍後討論中，展現它的重要性；我們必須將這方面的討論，留待於後。就目前而言，使徒行傳一章2～6節提及施洗約翰、施洗和國度的最重要論點，乃是教會藉著與世界的分隔，至終實現了上帝的旨意。對門徒來說，使徒行傳一章6節的問題，具有獨特的政治意義。他們不僅說耶穌要復興國度，更明確地說耶穌要來復興「以色列」的國度。換言之，一個偉大到能夠從死裡復活的人，當然能夠除去羅馬人對於被殖民猶太人的壓制。然而，這種政治不會以他們想像的方式發生。他們必須爲了更偉大的理想，而將猶太人的自我利益置之一旁。本書的其餘部分，將以一些其他的方式來顯示上帝漸進的國度。

另一個平行，是這個故事所創造的「典型場景體裁」（genre of type scene）。這個故事的「典型場景」，顯見於使徒行傳一章8節的差遣故事。這個重要的事實也展現在每一個宣教組織中。然而，當時的情況具有更深刻的含義。因此這個典型場景需要與路加福音九章1～9節，和路加福音十章1～24節相比較。更確切地說，這個職事的進展始自耶穌，其後轉給十二使徒，接著再轉給七十二位門徒，最後轉給使徒行傳第一章的教會。[14]路加福音中的漸近典型場景，具有終末和象徵的性質。它們不僅是宣教的，它們還象徵更深廣的含義。那些故事多數與醫治、趕鬼和宣講有關（參路九1～2，十9、16～17），和基督自己的職事相互平行；基督的職事可見於路加福音四章15和44節的敘事旁白中。[15]

更進一步地，路加福音九章7～9節提及希律，但這並非僅是有關施洗約翰像以利亞的佳美故事。希律的故事顯然中斷了路加福音九章6節和九章10節及以下的經文。換言之，希律的故事描述十

二使徒的工作是如此有能力，以致人們將他們與施洗約翰或以利亞相比。[16]那麼，十二使徒的工作就是終末的象徵了。總的來說，他們的工作象徵了耶穌的工作。希律的故事，與十二使徒所產生的影響力有關。希律在路加福音九章9節中的問題相當生動：「這卻是什麼人」，因爲這個問題描述十二使徒的行動猶如一人，即一位先知的化身。如此說來，這是路加對十二使徒和耶穌的間接讚賞。如果提阿非羅還記得路加福音三章19～20節，他一定會想起希律將施洗約翰斬首的敘述；這無疑解釋了希律爲何困惑的原因。希律或許以爲他已經停止了上帝的工作，但耶穌帶來一個更大的衝擊。更重要地，十二位門徒也產生一個巨大的衝擊。希律可以殺害一個人，但另有十二個人取代這個受害者。平行比較證明，這是路加－使徒行傳中的重要觀點。在耶穌離開之後，教會及其許多成員取代耶穌，繼續在地上行使大事。尤有甚者，路加福音十三章28～30節證實了，有一天將要發生的普世宣教。[17]

在觀察希律的故事時，「仿效主耶穌」繼續成爲一個重要的題旨。耶穌的門徒是如此善於仿效祂，甚至像希律這樣的帝國統治者，都變得驚懼不已（參徒二十四25）。宣教乃是世界的羅馬國度和基督國度之間的直接反照。在兩者的比較中，只有一個贏家，因爲在使徒行傳一章8節，基督清楚看見基督國度將征服地極的那一天。出現在路加福音十章18～19節中的踐踏蛇和擊敗撒但，前瞻了使徒行傳二十八章4～6節，因爲在保羅將福音帶至羅馬的途中，也被蛇咬，卻毫髮未傷。無論蛇或撒但，都無法阻止保羅的宣教。如果使徒行傳一章8節，眞如渥爾的聲稱，是以賽亞書四十九章6節的旁徵（「你作我的僕人，使雅各眾支派復興，使以色列中得保全的歸回尚爲小事，我還要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地極」）；那麼這裡的猶太人領袖，應該像完美的以色列一樣，成爲外邦人的光。[18]這對仿效主的題旨來說相當重要，因爲耶穌成爲主的僕人的方式，無疑使祂成爲第一個眞以色列人。現在，使徒

繼續這個傳承。因此使徒行傳一章8節清楚揭示，上帝完全的終末勝利；這個勝利由耶穌開始，卻是藉著祂所揀選的門徒來完成！

從終末的角度來看，門徒和耶穌主要扮演的是傳道者和見證人的角色。他們實際沒有預言任何事。因爲終末並非預言，而是以群體的身分生活在上帝的計畫中。無論這個數目是十二、七十二，甚或一位針對外邦人傳福音的使徒；這個終末的工作將經由教會的職事，向所有生活在世界國度中的人展現。這個使命誠然偉大，因爲它很快地就會超越以利亞的偉大（即施洗約翰）。根據三重的平行，這個使命兼具社會（即接觸希律的高層社會）和終末（即由耶穌開始，並由教會結束）的雙重特徵。

在看完平行之後，另有一項重要觀察值得注意。更確切地說，我們不應當忽略「應驗」的主要題旨，因爲它是主題的一部分。舊約的應驗和耶穌的教導，在路加－使徒行傳中占重要的地位。[19]升天故事的開始論及升天，但當故事一路進展時，使徒行傳一章1～12節這個段落指向了未來。在使徒行傳一章2～12節中，耶穌過去的受苦和升天，將導致使徒行傳一章11節的未來榮耀（徒一11：「『加利利人哪，你們爲什麼站著望天呢？這離開你們被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來。』」）。教會同時生活在耶穌升天離去，和將來再來之間的時期。在這個「中間時期」中，耶穌將差遣聖靈來繼續世上的國度工作。尤有甚者，上帝藉著教會的職事，將添滿耶穌離去和再來之間的間隔。刻意提及耶穌再來，也具有倫理的層面。路加在使徒行傳一章10節描述門徒「定睛望天」，好像他們在尋找消失不見的耶穌。另外，路加用過去完成式來描述在旁觀看的兩個人，流露這兩個人已經在那裡站立了一會兒，他們在等待全神貫注的門徒停止望天並且開始往四周觀看。[20]就好像耶穌的離去，將所有的門徒凍結在一個地方。這兩個天使，宣告「同一位耶穌」將以「你們見他怎樣往天上去」的方式再來，鼓勵了這些尋找耶穌的門徒。門徒所見的耶穌升天，是公開的、實

體的和超自然的。耶穌的再來同樣是公開的、實體的和超自然的。就像門徒沒有懷疑耶穌升天的事實一樣，他們對於耶穌再來發生的眞實性，也沒有絲毫懷疑。換言之，他們不會擔心，也不會望天尋找耶穌；他們將爲了擺在前面的責任，而向四周觀看。

那麼，究竟什麼是他們的責任？上述的平行顯示出使徒行傳一章8節這個大使命的本質。在此，讓我們從使徒行傳一章8節的內容，來了解教會的責任。如同路加福音第十章，耶穌在登山變像之後差遣七十二個人，使徒行傳第一章耶穌的升天，也差遣教會對外傳揚福音。教會將在耶路撒冷、猶太、撒馬利亞，直到地極，作耶穌的見證（即祂的受死、復活和升天）。使命的焦點並不停止於耶路撒冷本鄉，但見證的確從本鄉開始。提及耶路撒冷，明顯地連結了路加福音二十四章47節：「並且人要奉他的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦」；這項連結揭示了「耶穌在世期間的結束」和「教會職事的開始」之間的連續。認爲耶穌呼召所有的門徒不要離開耶路撒冷，是爲了確保耶路撒冷一切都好的看法，實際是錯誤的。有一些人，像使徒行傳第十五章的雅各，的確被呼召留在耶路撒冷，但其他門徒，也被呼召往外傳揚福音。這就是使徒行傳中門徒的責任。使徒行傳一章8節，成爲從彼得到保羅的宣教運動的概括大綱；而我們也將從本書的後面部分，看見使徒行傳一章8節如何影響整本使徒行傳。另外，使徒行傳一章8節使用「地極」，而非使徒行傳末了的羅馬，也是一項引人生趣的筆法。使徒行傳一章8節也前瞻了使徒行傳二章9～11節的五旬節；當時福音遍傳，出現由地極來到耶路撒冷的散居猶太人。在使徒行傳整個情節的觀察上，我傾向同意巴瑞特的評估：「如果福音能在羅馬被宣講，並且教會得以建立，那麼福音的擴展將沒有任何限制。」[21] 在羅馬的結束無疑象徵著福音傳到了「地極」。至少，羅馬是達到眞正地極的途徑。

總結來說，根據上述的討論，升天爲我們帶出下列四項教導。

第一，耶穌所開始的國度，將由祂的教會繼續；而教會領袖必須承擔領導教會的重任。第二，上帝的國度不僅關乎道德上或社會方面有意義的事工，它實際具有強烈的終末含義。第三，教會是上帝終末計畫中的一部分。第四，教會的成員不應該擠在一個神聖團體中，應該爲了國度的使命而向外延伸。見過登山變像和耶穌升天的人，如何可能依然保持冷漠的態度？至少，這是將典型場景交織在一起的路加，所要表達的信息！

聚會

故事情節

緊隨升天之後出現的事件，實際上是其他日益重要之事件的觸媒劑。返回耶路撒冷的行動，導致在使徒行傳一章12～14節的團體聚集。更進一步地，提及婦女一事，顯示這群跟隨耶穌至十字架（路二十三55）和墳墓（路二十四1、9、22）的忠心跟隨者，現在已經預備跨進在教會的耶穌職事中事奉的另一個新階段。經文刻意提及，團體的聚會在升天之後立即發生。如此說來，和升天在時間上的次序關係，顯示這個聚會代表著一個新紀元的開始。路加以下列兩個特徵，刻劃這個聚會。

第一，在使徒行傳一章13節，他們上了一間樓房。這個場景和路加福音二十二章12節的最後晚餐／主餐的典型場景相似，雖然兩者之間的用字不甚相同。不過描述房間的用字變化，很可能是路加區分兩個場合，同時也要保持兩者之文學連結的寫作方式。兩者之間的連結，在於它們都是耶穌跟隨者的一種聯合聚會。使徒行傳中的房間並非普通的小房間，因爲使徒行傳一章15節指出，聚會的人約有一百二十名。

第二，他們所形成的屬靈連結，和門徒起初的名單相似。我

們甚至可以將這個聚會，稱爲一種屬靈的親屬關係。使徒行傳一章13～14節的名單，值得我們和路加福音六章12～16節的相似名單相比較，作更仔細的觀察。在路加福音中，耶穌經過整夜的禱告之後，從門徒中挑選十二位使徒；在使徒行傳中，則是門徒聚集在一起禱告。情節實在非常相似。兩個名單之間的差異在於，使徒行傳的名單包含婦女和耶穌的母親馬利亞；路加顯然使用這些婦女來提醒提阿非羅，這些婦女跟隨耶穌到十字架的不變忠誠（路二十三49）。然而，典型的路加寫作風格，常將婦女和男人並列在敘事中。在這個例子中，路加有列出其名的男性權威見證人，和這些無名的婦女同時出現。無論是否有名有姓，這些婦女和男人一樣是合法的見證人。[22] 尤有甚者，耶穌的母親馬利亞也出現在門徒中，這使她獲得從教會而來的親屬保護。[23] 在路加的時代，每個婦女在法律上都需要男性的保護。馬利亞不僅受到耶穌之兄弟的保護，她也屬於全新的屬靈家庭。更重要的是克拉克（Andrew Clarke）在一篇未出版的論文中所提出的觀察，他認爲使徒行傳中的婦女，甚至比路加福音中的婦女更顯重要。[24] 從復活後的結果來看，婦女在使徒行傳中占據更重要的角色，其中的神學意涵，乃是：在十字架、復活和升天之後，羅馬社會的性別階層，在基督裡完全被廢除。對保羅而言，關鍵通常來自以稱義爲基礎的福音（加三28）；但對路加而言，關鍵乃是這個在基督裡的全新家庭。我們必須記住，家庭確實也是用來描述以凱撒爲元首的帝國的隱喻。在基督裡的全新家庭，以一個新的群體引進一個新的紀元。

在使徒行傳的名單中，路加沒有提及安得烈是彼得的兄弟。事實上，約翰和雅各，中斷了路加福音六章14節中彼得和安得烈之間的連結。[25] 在路加福音六章12～16節的名單中，我們看見彼得的名字起源；耶穌爲西門起了新名字「彼得」，來象徵一個全新的身分。[26] 在此，使徒行傳更進一步地展現新群體的身分。例如，馬太也擁有來自路加福音六章15節的新名字，而非路加福音五章27～

32節，他起初蒙召的原名利未。尤有甚者，這個爲羅馬政府效力的馬太，也和或許憎恨羅馬人的奮銳黨西門連在一起。因此使徒行傳這個多有變化的名單，爲了全新的關係而將一些原有的家庭關係放在一旁，其中包含馬利亞、婦女和耶穌的兄弟。雖然全新的群體維持家庭的關係，但它的包容性更加寬廣，並且因著屬靈連結的緣故（即禱告），而將血緣關係和政治意見撇開不談。芬葛爾的洞察啓迪了我們在此的詮釋：「因爲他們的文化沒有普世民主和個人權利的觀念，因此人民只能藉著延伸家庭和宗族中的強烈連結，才能在經濟和社會上生存。身分實際起源於個人的親屬群體。」[27]一言以蔽之，在基督裡的全新家庭，創造了一個全新的支持制度。

路加在使徒行傳一章14節使用「同心合意」（joint together/ὁμοθυμαδὸν）來描述聚會；這個字出現在使徒行傳約有八次之多（參徒四24，五12，七57，八6，十二20，十五25，十八12，十九29）。[28]當這個字被用於使徒行傳時，出現一些共同的題旨：「上帝在門徒中的工作」（徒二14～40，八4～8）、「讚美」（徒四24）、「對上帝工作的憤怒」（徒七57、十八12、十九29）。[29]既然這個字的用法，暗示屬於上帝的群體和反對上帝的群體之間的分隔，這個聚會就不是一般的聚會，而是一個以理想爲目標的聚會。他們不因親屬的連結或顯然分歧的政治意見而聚會，他們乃是爲了實現上帝的旨意而聚會。在耶穌的教導中，已經清楚陳述上帝的旨意。更確切地說，這個聚會具有一個合一的目標。家庭關係、性別，或政治意見之間的差異，都不應該轉移一個人對於耶穌的忠誠。當我們解讀使徒行傳二章46節（「他們天天同心合意恆切地在殿裡，且在家中擘餅，存著歡喜、誠實的心用飯」），這個形式的聚會將更顯出它的重要含義。[30]

根據這個聚會的兩個特徵，有些人可能將其詮釋爲一種社會實驗，但他們顯然誤解了路加的觀點。更沒有根據的是衰克爾的說法，他認爲聖靈的群體，甚或群體的觀念，都不見於早期的基督

教中。[31] 我們必須得出結論，認爲路加的刻劃是一種新的彌賽亞群體，和耶穌呼召十二門徒時形成的群體一樣，並且在最後晚餐中得到肯定。雖然這個群體包含同一個家庭的成員，但它突破肉身的連結，並且進入一種彌賽亞的親屬關係；這種關係藉著禱告，等候聖靈，和基督的最後再來連結在一起（徒一1～11）。

有關「四十天」的觀察，路加福音四章1節乃是記錄著耶穌和文明的隔離。在此，使徒行傳第一章記錄，教會也有四十天的隔離禮儀。這個隔離禮儀的時期，象徵教會在眞正職事開始之前，對於「下一件大事」的期待。毫無疑問地，路加的刻劃展現出教會是一個新的彌賽亞群體。他們的禱告很可能與路加福音十一章13節的禱告一樣，不再適用於今日信徒。然而，他們期待聖靈的來臨，並且很可能遵照基督的命令，迫切地祈求聖靈。

如同隨後出現的聚會一般，宣講的焦點是基督的復活；這是復活和升天這兩個故事的一部分，這兩個故事可以溯連至路加福音。爲何這項觀察如此重要？爲了解答這個問題，我認爲我們必須回到神話和復活故事的功用。我已在前文提過，猶太教和外邦宗教，都包含各自的復活故事。皮爾生（Brooke W. R. Pearson）嘗試將一種復活的缺乏，等同於希臘神話中泰坦族（Titans）的束縛。[32] 雖然這個比較十分吸引人，但我認爲解釋應該更簡單。更確切地說，這類故事的重要功能之一，乃爲合法化一個群體的身分；羅馬人甚至借用希臘的神話，來合法化他們的存在。如此說來，復活的記錄爲教會的起源故事設下伏筆。復活的超自然層面，乃爲展現彌賽亞信徒的優越和身分，實際遠超過所有其他的宗教和文化。下一個段落，將以十二使徒領袖所流露的群體身分爲焦點。一步一步地，本書的其餘部分，將以這個新成立團體的泛文化和多國的特徵爲焦點。總的來說，這個群體的一切，都源於基督的復活。

揀選

故事情節

在使徒行傳一章2節初次提及「使徒」，這前瞻了即將發生在使徒行傳一章21節以下揀選馬提亞的事件。使徒行傳的數目必須是十二，而非十一。或許在同心合意的禱告之後，他們終於明白他們必須尋找第十二位使徒。敘事並未明言這種看法，但這是可能的。[33] 第十二位使徒的揀選，也排除了保羅是第十二位使徒的說法。雖然使徒行傳一章21～22節提及復活的見證人，與保羅在使徒行傳二十三章11節和二十六章26節的復活基督見證相互平行；但在大多數的情況下（除了使徒行傳十四章4、14節的例外），路加清楚使用使徒一詞來代表十二使徒。保羅和十二使徒一樣重要，但他實際是一個特殊的例子。這方面的觀察，留待後文討論。現在，這個新群體必須解決許多問題。使徒行傳一章15～26節，仍然是新約聖經中最難詮釋的敘事之一。除了一般詮釋者對於十二使徒的必要性的看法之外，繼起段落的討論，將展現還有其他一些可能的原因。

從一開始，這段經文（徒一15～26）就斷然脫離使徒行傳一章12～14節的時序說明。在此，這段經文以「那時」（in those days）爲開始。換言之，使徒行傳一章15～26節解決了有關猶大的議題，因爲在使徒行傳一章15～17節，彼得必須行使一個領袖的決定。尤有甚者，使徒行傳一章15節明說，聚會的地方容納大約一百二十名信徒，這無疑揭示有某個富有的猶太贊助人，捐出一個房子讓信徒聚會。畢竟，在耶路撒冷稠密的人口中，將這麼多人擠在一個房屋內，實非易事。這可能是早期教會中，富有的信徒願意使用他們的金錢來贊助宗教活動的最早證據。有關猶大死亡的描述最不令人歡喜，因爲埋葬的地點被稱爲血田。這個名字暗示不潔淨。更確切地說，沒有被埋葬，加上血田的惡名，徹底揭露猶大之死對於舊約猶太潔淨觀念的完全違反。對路加而言，這個叛徒罪有應得。使徒行

傳一章20節，引述自詩篇六十九篇25節和詩篇一百零九篇8節，這兩處經文原本是詛咒耶和華的敵人。換言之，在雙重的引述之下，彼得將猶大視爲耶和華的敵人，並將耶穌視爲耶和華。「禱告」的題旨，將這段經文和前段經文（徒一14、24）連結在一起。因此這段經文顯示，教會最關切第十二位使徒的地位，因爲已死的猶大成爲教會無盡的羞辱（即起初的第十二位使徒）。

對於馬提亞爲何被揀選，以及爲何馬提亞不再出現在使徒行傳，許多研究這段經文的查經者感到百思不解。一些人根據馬提亞被揀選的方式，開始懷疑他或許應該被視爲不合法的使徒。所有這類的猜測，都錯失了路加的重點。事實上，彼得的演說，以「聖靈定罪猶大的應驗」，和「設立第十二位使徒之必要」爲焦點。路加在使徒行傳一章18～19節的附記，清楚展現羞恥是一個重要的原因。尤有甚者，路加在路加福音二十四章9和33節這兩處經文中，談論十一位使徒和其餘的跟隨者，爲要顯示一種不完全的意味。[34] 少了第十二位使徒的十一位使徒，實際上成爲提醒，表明整個群體的羞恥和不完全。一旦馬提亞被揀選，羞恥的問題就得到解決；他已經履行了爲群體帶來尊榮的角色。既然在路加的敘事中，馬提亞已完成了他的使命，因此路加不需要再記錄更多有關他的事蹟。尊榮已經恢復，現在這個群體已經預備接受五旬節的神蹟。總的來說，揀選的過程是預備工作的一部分。

十二位使徒的這個團體，仍然擁有它自己的終末意義。在此，我同意梅爾（John P. Meier）的看法，他認爲十二使徒的設立乃是針對以色列的宣教；他們更進一步象徵，由耶穌開始的先知職事。[35] 鮮少有證據支持，這個小團體曾經進行任何以色列之外的職事。或許像彼得一樣，有些人以個人的方式進行，但他們主要的職責乃是代表以色列，向以色列的迷羊宣講福音。藉著將十二位使徒放在一起，路加顯示上帝針對以色列的宣教尚未完成。這個新以色列將繼續耶穌的職事，尋找以色列失喪的靈魂；而保羅最後則單槍匹馬地

開始了外邦人的宣教。如此說來，在路加的寫作架構中，保羅從來就不是第十三位使徒。

張達民和黃錫木建議另一種有趣的可能性。[36] 他們認爲路加在此是最後一次強調十二位使徒；因爲聖靈尚未降臨，因此維持以色列十二支派的十二位領袖是必要的。在我們排除這個可能性之前，我們必須注意從神學角度來解讀「那時」的整個觀念，可以爲張達民和黃錫木的詮釋帶來一些可信度。因爲在「那時」之後，聖靈降臨。甚至在雅各被殺之時，保持「十二」這個數目的必要性已經不復存在。尤有甚者，搖籤屬於舊時代，因此十二使徒也可能象徵一個過去的時代；不過我們無法確定，究竟張達民和黃錫木的看法是否正確。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

使徒行傳一章18～19節的附記，是關於猶大背叛耶穌後所發生之事的敘事。這段經文是路加福音二十二章47～48節的補充，因爲當時猶大似乎就此完全消失。或許路加福音對於猶大故事的後續保持緘默，是爲了在此刻提出說明。更重要地，路加特地爲他的外邦讀者解釋亞蘭文的意義。在路加費心描述的敘事細節中，我們看見揀選馬提亞的情節，賦予馬提亞和猶大同等的分量。爲何路加必須如此下筆呢？如同前述，我相信這是因爲總是在福音書門徒名單中名列最後的猶大，爲這個新群體所帶來的極盡羞恥。第十二位使徒的消失，是這個使人窘迫之事的提醒。[37] 因此身爲群體領袖的彼得，必須改正這個情況，好使群體重新獲得可信性。路加對於彼得的描述，顯示彼得具有一個權威的地位（參徒二14，十一1～18）。在使徒行傳中，當彼得站立並且宣講時，眾人都安靜聆聽。[38] 沒有人需要懷疑，路加究竟認爲彼得堅持設立第十二位使徒的作法是對或錯，因爲彼得在使徒行傳中所扮演的角色，已經表達了路加的看法。路加的記錄一方面廢除了猶大的使徒地位，另一方面合法化了

彼得的權威地位。

除了從這個事件來顯示彼得的領袖身分，和重新獲得的尊榮之外，數目「十二」似乎顯得重要，並且一直是彼得所在意的。要了解數目「十二」爲何如此重要，最佳的暗示來自路加福音的另一段經文。更確切地說，在猶大和其他使徒一起出現的路加福音第二十二章，數目「十二」主要具有終末的象徵意義。在路加福音二十二章24～30節，耶穌把天國和地上的羅馬帝國作對照（例如，路二十二24～25）。帝國制度滿有缺陷，並且在倫理上不盡完美。如此說來，路加福音第二十二章和使徒行傳第一章之間，流露兩個平行的題旨：「猶大的不義」和「十二使徒的義」。就「義」的題旨來說，天國被視爲擁有十二位使徒、審判以色列十二支派的國度（路二十二29～30）。天國必須有十二位審判者來審判。我們也必須注意，路加在路加福音第二十二章毫不重視猶大的離去。和約翰福音十三章30節不同，路加沒有指明猶大何時離去。可見，路加試圖保持使徒的團體身分，因此將猶大的問題留待使徒行傳第一章，必須填補第十二位使徒時才提出討論。如此說來，彼得認爲數目「十二」，對於審判將要發生的終末國度相當重要。使徒行傳第一章預備了教會，迎接終末的來臨。因著數目「十二」的完成，教會現在接受了完全的權威，以行使耶穌所留下的使命。

這個事件的意義，也可見於使徒行傳一章13節和路加福音二十二章12節，都提及一間樓房。雖然我們無法確定使徒行傳第一章的「樓房」，是指哪一間樓房，但兩處經文極有可能是指同一間樓房。路加不必加以說明，因爲眾人已經知道，這是耶穌所使用過的那間樓房。否則，路加爲何將其稱爲「樓房」，而不稱爲任何一個房間？不過，不論路加所指的樓房爲何，它的神學象徵都相當清楚。換言之，路加將主餐的設立，和新使徒的就任連結在一起。以色列必須從逾越節轉變至主餐的必要性，指向了上帝的新子民；這個新子民像以色列一樣，由十二位承接耶穌使命的公義領袖所領導。因

此「樓房」題旨的連結，使這個故事成爲一種禮儀上的就任。

揀選故事的情節，也具有提醒提阿非羅另一個揀選故事的目的。這另一個故事出現在路加福音六章12～16節，在其中耶穌揀選十二位門徒，就像耶和華揀選以色列的十二支派一樣。情節從揀選發生之前的某種禱告爲開始。藉著耶穌的禱告，路加刻劃耶穌施行耶和華的旨意。同樣地，藉著使徒的禱告，路加也刻劃使徒施行耶和華的旨意。這個過程顯示教會跟隨耶穌的腳蹤行，並且從跟隨者提升至領袖的地位。在這個事件之前，耶穌揀選；現在，教會由使徒首領聚集群體，並在「耶穌再來時引進國度」的期盼中，揀選新的使徒。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

使徒行傳這段預備性的記錄，爲提阿非羅這位羅馬的特權公民，帶出何種教導呢？它將整段記錄，帶進和使徒行傳一章3節的「憑據」一字逕相符合的觀點。早期教會救贖歷史的開展，並不是與歷史無關的事件；路加明確以無可辯駁的歷史事件，來刻劃這個故事。它完全以不斷向教會顯現自己的復活基督爲基礎。然而，搖籤的故事確實比較令人困惑。的確，在舊約聖經裡，或是昆蘭和羅馬人的慣例中，出現許多搖籤的證據（書七10～21；撒上十四40～42；1 QS 4.25-26; 1 QS 2.23等），[39]但在新約聖經中，卻少有將搖籤視爲常規的先例出現。既然當時新約聖經還有許多部分尚未完成，並且舊約聖經仍然引導決策的過程，因此我們可以充分了解，爲何這些人將搖籤視爲合法的作爲。這種傾向繼續出現在使徒行傳十三章2～3節，教會在禱告和禁食之後，分派巴拿巴和掃羅往外宣教。在這個事件中，聖靈清楚向教會提出指示（徒十三2：「他們事奉主、禁食的時候，聖靈說：『要爲我分派巴拿巴和掃羅，去做我召

他們所做的工。』」）。可見，在使徒行傳第一章，因爲聖靈的特殊工作尚未彰顯，因此他們搖籤決定。

更確切地說，擁有完整聖經正典和聖靈特殊工作的教會與信徒，就不需再搖籤了。使徒行傳一章17節的「一分」（lot／κλῆρος）一字，描述在職事中有分。因此「一分」實際帶有在職事中被分派一分的意味；很像舊約聖經將一塊土地，分派給一個支派的方式一樣。因此搖籤的焦點，不在於讓事情憑運氣發生。事實上，在整個敘事中，惟獨使徒行傳一章26節這節經文，討論基督徒的搖籤。然而，使徒行傳從頭到尾不斷論及禱告的重要（徒三1，十9，十二12，十三3等）。路加也藉著門徒暫時與世界隔離，來顯示他們的獨特地位。可見，路加教導提阿非羅，藉著禱告承接領袖身分的功課。使徒的領袖結構，和羅馬帝國的共和統治結構非常相像。然而在此同時，兩者也因基督徒群體的禱告而大異其趣。在危機的時刻（即這個例子中的羞恥），領袖必須以禱告來解決問題！

慕心比・坎優柔（Musimbi Kanyoro）針對使徒行傳一章6節，有關復興以色列國的難題，作出一項敏銳的應用觀察。[40] 如果使徒行傳眞的寫於公元70年的大災難之後（我容許這個可能性存在），那麼使徒行傳的敘事顯然開始展現出，有必要轉向超越種族和地理限制的普世性福音。根據使徒行傳一章8節，提阿非羅必須自問，對他而言，究竟耶路撒冷、猶太、撒馬利亞和地極，是指哪些地方；這些地方，象徵性地否定了以種族爲中心的宣教。他們的信心層面，應當超越地理位置。這種在領土上進行宗教擴展的觀念，已經在提阿非羅的時代發生，因爲羅馬皇帝崇拜的異教，已經將它的影響力擴展至遠離羅馬以外的地方。基督教創造出一種影響力，超越了一個特定地點和一個特定種族，藉此打擊了羅馬帝國這類的運動。提阿非羅應當看見，這裡迴響的是對帝國理念的反抗。路加意欲教導的寶貴眞理，是基督的國度繼續往前行。

針對如何揀選馬提亞的決定，斯托得（John Stott）作出最佳

的應用總結。[41] 這個決定並非單方面的。相反地，它注重四方面的平衡：聖經（徒一20）、集體的認知（徒一23）、禱告（徒一24），和搖籤（徒一26）。經文以前三方面爲焦點。候選人在清楚的聖經經文和特定的資格認知下（徒一20～22），被選爲基督復活的見證人。最有可能的是，他們也因著合適的品格和履行事工的能力而被揀選。然而，人的意見不能沒有禱告的印證。換言之，搖籤並非選擇正確候選人的第一步或惟一步驟。因爲我們都知道，這兩個候選人同樣合乎資格。在搖籤之前，教會已經盡了一切人力可及的辦法，來決定適合的候選人。因此對提阿非羅來說，他首先應當以完全的信任來認同教會，其次他應當運用他的權力和影響力，來幫助這個組成分子似乎相當混雜的團體，傳揚他們的彌賽亞福音。

在解讀這段經文時，我被「禱告」在宣教工作中扮演的角色所震憾。禱告的重要性不僅出現在此，也在路加其他的經文中被強調。另外，集體的層面也是路加的焦點。雖然古代人也相當忙碌，但他們或許不像現代人如此忙碌。現代的禱告會常常只是另外一種活動，因爲我們實在太忙碌了。集體禱告的重點，並不那麼在於信徒應當參加週間的禱告會。尤有甚者，它的關切是信徒應當過一種簡單的生活，以使禱告成爲日常生活慣例的一部分。我也受到一本得獎優質暢銷書《三杯茶》（*Three Cups of Tea*）的衝擊，書中描述了中東地區集體實行的伊斯蘭教禱告。這位西方作者，寫下他觀看伊斯蘭教徒在加油站停止一切事務來禱告的經歷：「摩頓森也跪下並將手臂在胸前交叉，尊敬的呼喊著阿拉聖名。他知道，身邊的人不是在看牆上廣告，而是注視著內心。……只有在那一刻，第一次沒人把他當成外人看。事實上，根本沒有人在看他。『阿拉阿格巴（神是偉大的！）』他低聲唸著，加入昏暗大地上的眾人合唱中。在他身旁的信念浪潮如此有力量，甚至足以將一個加油站轉變爲聖所。」[42] 如果是禱告而非其他「活動」成爲日常生活慣例的一部分，那麼，現代教會中的宣教，應該會以更廣大的幅度展開。

這個預備性的記錄，又爲今日基督徒帶出何種教導呢？最佳的例證，顯然來自多年以前，有人在討論使徒行傳一章8節時所提出的宣教問題。我很樂意將使徒行傳一章8節視爲使徒行傳的大綱，它實際顯示出，宣教不僅針對自己的種族（如同一些人蒙召的事奉），更重要的，是針對那些並非自己種族的人群。而多年前的那位提問者，斬釘截鐵地向我清楚陳述，使徒行傳一章8節呼召信徒，在向其他種族宣教見證之前，當以照顧自己的種族爲第一優先；因此向華人（我的族群）的宣教，成爲第一優先。我誠然沒有懷疑針對華人的宣教有其優先性。畢竟，世界上有極大部分的人口是華人。然而，這並非使徒行傳一章8節的意義。事實上，使徒行傳一章4～5節揭示，不離開耶路撒冷的惟一理由，乃是爲了等待聖靈降臨在教會中。既然聖靈已經降臨，就沒有人可以說，這節經文的應用乃是差派更多的華人宣教士，來向更多的華人作見證。如果西方的宣教士（不論是好或壞）曾經選擇採取這種心態，又如果保羅也的確具有這種心態，那麼就不會有任何華人認識基督教了。使徒行傳一章8節清楚指示教會（我們必須注意複數的「你們」），向其他種族作見證，將其視爲教會責任的一部分。一個以種族爲中心的宣教，並非使徒行傳一章8節的宣教。教會應該是一個向外擴展的實體。

在觀察美國本地和海外教會時，我注意到一個現象：路加認爲不重要的事務，常常是現代教會認爲最重要的事務。路加所展現的彌賽亞家庭，包含了各式各樣的成員；他鮮少、甚至完全不注重親屬關係的關聯。路加也揭示彌賽亞家庭的成員，可能有大不相同的政治觀點，但他們對上帝單一的目標（即傳揚國度的信息）的熱忱，卻是恆常與合一的。我曾經在一些華人教會和機構中，看見一幅完全相反的畫面：家庭關係和政治觀點，成爲最重要的考慮。有些教會因任用親人而被獨占。另外一些教會則被政治觀點所控制。在台灣的一次選舉中，一位牧師必須禁止教會內的政治討論，因爲

信徒拒絕以友好的態度來接納不同的意見表達。同樣的情形也可見於一些白人教會中；他們因爲某些社會議題，而使教會分裂成民主黨和共和黨兩個派系。這種現象實在不幸，因爲福音書中的西門，也以身爲奮銳黨而爲人所知。他的政治觀點的確和其他人大不相同。路加並不是說，人們不能在教會的工作中討論政治議題或擁有家庭關係；他所強調的乃是，爲了更大的目標，這些事情都不重要。每當我們的親屬關係和政治觀點，占據首要優先的地位時，我們的教會就永遠不可能達到和諧的地步。關鍵在於教會必須對正確的事情滿懷熱忱。

在全球化電子時代的單一世界中，教會的宣教策略可能得改變，因爲許多城市已經變成國際性的種族大熔爐。教會未必總是需要深入叢林，才能向未得之民見證福音；當然，這部分的事工仍是必要的，但跨種族的外展策略值得再思。更確切地說，要跨越許多前所未知的疆界時，某些電子媒體可以成爲我們的幫助。

Part 1

耶穌群體在耶路撒冷的職事

第2章

五旬節

（徒二）

神說：「在末後的日子，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。

你們的兒女要說預言；你們的少年人要見異象；老年人要做異夢。

在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女，他們就要說預言。」

（徒二17～18）

引言

五旬節的故事，乃是觀察路加所有可能平行的最佳著眼點；透過這些平行經文，無疑可以更深入闡明經文的意義。如果提阿非羅還可以遙遙記得路加福音爲他帶出的教導，那麼他絕對可以發現，「平行」實際上是具備屬靈深度的生動教訓。五旬節的故事，也是使徒行傳的基礎經文，因爲它是所有其他信主事件的衡量標準。換言之，在使徒行傳後面部分，每當有人質疑任何一個群體的合法性時，聖靈就成爲衡量這個群體是否屬於基督的證據。

聖靈的充滿

故事情節

這個故事的場合是五旬節，與猶太人的農業循環相互符合（出二十三16；利二十三15～21）。猶太人在逾越節之後五十天的五旬節，歡慶上帝所祝福的豐收。在此，路加慶祝散居的猶太人的豐收。這個時間無懈可擊，因爲這是耶穌受死和復活之後，第一個重要的猶太宗教節慶。無疑地，這是將各地的猶太人聚集在一起，聆聽有關耶穌之信息的最佳時刻。究竟是哪些人，會爲了五旬節而擠滿耶路撒冷呢？學者根據考古的概略猜測，作出各種各樣的推論。芬葛爾推測，在耶路撒冷城牆之內的狹窄空間中，最少也有大約十二萬五千人聚集。[1] 如果她的推論正確，那麼後來似乎爲數不少的信主人數，就不足爲奇了。這個事件的時刻，精確地對準了在特定地區內最多數散居猶太人的聚集。

路加在使徒行傳二章1節：「五旬節到了，門徒都聚集在一處」，再度刻意顯示信徒聚集一處。[2] 換言之，雖然後來彼得顯示自己是領袖，但這個事件實際上關切著所有上帝子民（即那些屬

於基督的人）。五旬節事件有許多類似自然事件的超自然聲響（徒二2），它也很像在舊約多處經文中提及的耶和華顯現（例如，王上十九11～12）。如果這個象徵事件引自舊約，那麼教會現在就像終末中的摩西和以利亞一樣。五旬節的神蹟，乃是那舌頭的火焰分開落在各人頭上。尤有甚者，每個人接受的聖靈充滿都一樣，沒有人比較多，也沒有人比較少。更確切地說，每個人都平等地被包含在這個聖靈充滿中。經文要強調的是，信徒群體是平等並且「一起地」，而非個別地被充滿。沒有任何一個人，擁有「比較多」或「比較少」的聖靈。五旬節的故事在此確切展現出，耶穌必須升天的原因，乃是爲了讓聖靈降臨。[3]

接著，路加描述聚集在耶路撒冷的人，包含來自耶路撒冷之外的客旅，他們爲了五旬節的朝聖而來到這個城市。路加將他們描述爲來自「天下各國」的猶太人。路加使用「虔誠的人」（devout man / ἄνδρες εὐλαβεῖς）來刻劃這些人，「虔誠的人」是路加用來描述敬虔猶太人的一般用語。當來到五旬節這個場合的散居猶太人，歸向了彌賽亞的信息時，他們很有可能成爲外邦人的光。這群具有潛力的散居猶太人，將預表眞以色列。路加也在使徒行傳二章11節，提到一些進猶太教的人也在他們中間。「從天下各國來」是描述使徒行傳一章8節的「地極」的另一種方式（參路二十四47），因爲這些猶太人的確來自地極。[4]如此說來，甚至在保羅尚未前往羅馬之前，福音已經在耶穌升天之後，立即藉著這群由羅馬來到耶路撒冷的客旅傳揚出去（徒二10）。不僅像使徒行傳一章8節所言，門徒成爲見證人，那些將要信主的人，也會開始見證聖靈能力的過程。這些猶太人很快就會回到他們散居的地方，因此耶路撒冷事件將在遠近各處被傳開。換言之，國度的福音在聖靈充滿的五旬節中展露無遺。這是第一個記號，表明國度的福音和先前的一切迥然不同。

顯然，這些猶太人說著不同的語言，他們最可能使用的語言，是他們移居之地的語言。同時，他們也有足夠的文化水平，來了解

加利利人使用和耶路撒冷猶太人不一樣的鄉談（徒二7）。因此這群猶太人是多語言的，他們不單使用某種不同的語言，並且每個人似乎都聽見他們生來所用的鄉談（徒二8）。[5]儘管許多註釋者以「說話」爲焦點，路加在這個敘事中，卻是以「聽見」爲焦點。無論如何，聖靈使他們從他們生來所用的鄉談中，聽見福音的信息。毫無疑問地，路加在此描述的是眞實的人類語言，而非一些不爲人知的語言。[6]有趣的是，人們知道這些門徒是加利利人。加利利的語言，是一種帶有某種地方口音的亞蘭語。換言之，甚至當門徒在等候聖靈降臨時，門徒已經深入地參與他們的社會，以致人們知道他們是加利利人。路加的刻劃顯示出，即便門徒處在等候聖靈的消極模式中，他們還是積極參與在社會裡面。

更重要的是，路加在使徒行傳二章9～10節提出了列國的名單。使徒行傳二章9～10節強調的是種族和地理的混合；而使徒行傳二章10節後半～11節則強調種族群體，大部分是進猶太教的人（即革哩底人和亞拉伯人）。在提及「進猶太教的人」時，可能隱含一項特殊的事實：即因著某些會堂的割禮要求，進猶太教的女人比男人還多。這是當時遍爲人知的事實。因此，提及「進猶太教的人」，不單單爲跨文化的職事，也爲婦女中間的職事設下伏筆。爲什麼甚至在這個列國名單中，都有不同的強調？我認爲路加一定知道，革哩底人和亞拉伯人在貿易上所扮演的積極角色。當時，亞拉伯人行經東方的通商道路，而革哩底人則行經西方的通商道路。提及革哩底人，以及任何一個需要航海旅行的地點，都應驗了以賽亞書四十二章4節關乎上帝的統治將深入海島的預言。使徒行傳二章9節的帕提亞人、瑪代人和以攔人，也在東方直到小亞細亞的地區，扮演相當活躍的角色。可見路加要強調的是，福音藉著這些道路傳揚，由東方爲起始點，直到抵達地極。

包衡（Richard Bauckham）正確地提議，使徒行傳第二章的地理是以耶路撒冷爲意識型態的中心：東方（帕提亞人、瑪代人、以

攔人和米所波大米人）、中央（猶太）、北方（加帕多家、本都、亞西亞、弗呂家、旁非利亞）、西南方（埃及和呂彼亞）、西方（羅馬和革哩底）和南方（亞拉伯）。[7]當我們觀察整個地理的名單時，意識型態的地圖正好將耶路撒冷擺在中央，因此展現耶路撒冷在路加敘事中的重要地位。[8]邦姿（Marianne Palmer Bonz）更進一步顯示，路加－使徒行傳的敘事中心是使徒行傳第二章，因爲它幾乎總結了上帝的救贖的過去和未來。[9]同樣有意思的是，羅馬身爲帝國中心的重要性。尤有甚者，路加的敘事沒有以身爲人類野心之中心的羅馬爲中央點，反倒顯示出身爲宗教中心的耶路撒冷。在有關使徒行傳一章8節的評論上，帕森司（Parsons）和丘利（Culy）甚至看見諷刺意味的存在，因爲路加將帝國中心的羅馬，歸類爲「地極」。[10]羅馬絕對不是地球的中心，因爲很快地我們將從正面和反面的角度，看見耶路撒冷在文化上的重要性。換言之，耶路撒冷不單是基督復活的地方，也是充滿宗教爭議的地方。同時，使徒行傳的敘事，也包含一些和耶路撒冷教會或宗教權威相關的複雜動態。身爲宗教發源的地方，耶路撒冷是最合理的福音宣教中心。福音傳揚至羅馬這個在地圖上最偏西的地方，清楚揭示福音及其果效馬上就抵達了地極（參徒一8）。羅馬的首次登場，前瞻了百基拉和亞居拉在使徒行傳十八章1～2節的出現；他們很可能早在此處的五旬節事件中，就已獲得聖靈的完全福音。

從路加－使徒行傳的更大圖畫來看，散居的猶太人其實也相當重要。勒芬思嘉雅（Irina Levinskaya）在她的著作《第一世紀中的使徒行傳：散居的背景》（*The Book of Acts in Its First Century Setting: Diaspora Setting*）中，極具洞察力地指出，有關「散居猶太人的身分」的不同題旨。[11]後來使徒行傳第十五章對於割禮地位的關切，無疑顯示猶太人的身分問題。更重要地，散居猶太人的議題討論，和猶太人與他們的征服者－帝國羅馬人之間的關係，是緊密相關的。更確切地說，羅馬人掌控了所有被提及之處。雖然希臘語

和拉丁文（在某些例子中，例如羅馬）相當普遍，但五旬節事件的多重語言顯示，羅馬人還是無法征服地方的鄉談和文化。同時，當時對於種族的觀點，未必和我們後現代文化強調的一樣。他們對於種族平等的強調，可能不及他們對於「生活在一個帝國之下」的強調。實際上，惟當猶太人生活在五旬節的情境中時，福音能夠獨挑大樑地統一這些地方。路加展現的是，藉著散居猶太人的語言（即許多語言）來統一人類的開始，因此福音不單是向散居的猶太人，更是向所有的人類傳揚。在許多地理位置和許多語言的焦點之下，這批群眾的猶太特性僅僅成爲次要。從身爲上帝眞正子民的角度來看，猶太人的身分現在已經不具任何意義了。因爲許多措辭與地點關乎的不是民族群體，因此路加在此一致地流露他對宣教地理的興趣。另外，在與合一的福音比較之下，地方的文化色彩也顯次要。五旬節揭示聖靈乃是眞正的合一力量，它超越任何帝國的掌控！

這個有關語言的特殊故事，也和創世記十～十一章的列國名單故事相似。創世記的列國名單，係因巴別塔事件所導致的人民分散而產生。路加這位熟悉七十士譯本的作者，一定了解巴別塔故事的重要性，因爲它是上帝將人類分開的工作之一。我們必須記住，列國名單的傳統確實流傳於第二聖殿時期（Second Temple Period）；這項事實顯見於《禧年書》（*Jubilees* 8-9）、死海古卷中的《戰卷》（1 QM 2.10-14），和約瑟夫的作品中（*AJ* 1.120-147）。[12] 如同我們已經討論過的，甚至在希羅世界中，地圖都具意識型態的特性；這種特性可見於像亞基帕（Agrippa）地圖等的許多地理作品中。如此說來，使徒行傳的故事，成爲巴別塔故事的逆轉。更重要地，就像創世記十至十二章一樣，這是一個有關從列國中揀選以色列的故事。列國名單中的人將聚集在一起，以不同的語言述說和聆聽福音。創世記的詛咒，已經藉著聖靈獲得扭轉！如今，在散居猶太人的聚集之下，列國因一個目標而連結在一起。

雖然政治的力量分散了猶太人，但聖靈的神蹟並沒有使猶太

人因此無法聽見上帝的聲音。此外，羅馬的宣傳經常展現的是帝國對於隸屬國家的完全壓制；縱使羅馬因爲強大的敵人而面臨困境，並且他們當時才爲了確保邊境的和平，而與這些敵人訂立條約，但是從羅馬人的肖像研究中依然顯示出羅馬還能輕而易舉地統治這些國家。哈利卡那撒斯的狄奧尼修斯這位大約與耶穌同時代的羅馬教師，曾經寫下羅馬有其優勢，將所有種族聚集在一起（*Roman Antiquities* 1.89.1-90.1）。[13]顯然大熔爐的意識型態，一點也不是什麼新鮮事！相較於帝國的宣傳，路加在此的列國記錄，提供了另一種藉福音而來的更佳選擇。雖然羅馬人自認他們征服了列國，但聖靈的福音才眞正地改變這些國家的心靈和頭腦。總的來說，五旬節是使徒行傳所有繼起事件的前瞻和基礎！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在路加福音一～二章和使徒行傳第二章之間，存有敘事平行的可能性。根據字彙來看，平行一點也不明顯。但是當我們觀察敘事情節，就可以看見值得愼重思考的可能平行。所以，在此我要與讀者分享這項推測，以刺激讀者更進一步的思考。路加福音一～二章和使徒行傳第二章之間的明顯平行，是「聖靈的角色」。耶穌的誕生確實來自聖靈（路一35），而教會的開始，也是因著聖靈的充滿遍及整個信仰群體而產生（徒二4）。那麼，這個可能的平行（如果眞是一個平行的話），立即展現教會身爲耶穌基督之具體化的角色。

在路加的寫作中，我認爲最啓迪人心、和聖靈充滿之間的平行，當屬與耶穌的平行。然而，在耶穌之前，施洗約翰（路一15）、以利沙伯（路一41）和撒迦利亞（路一67）都已經被聖靈充滿。這些在五旬節之前和耶穌之前的聖靈充滿，無疑顯示一個新時代的來臨，和舊時代的消逝。重點並不是在耶穌之前有人曾經被聖靈充滿，而是在耶穌之後，聖靈充滿的次數和聖靈的同在，是以更普遍和更廣泛的程度出現。如此說來，路加福音第四章的經文，成

爲和使徒行傳第二章這段經文最相關的平行。路加福音四章1節的四十天平行，清楚延伸至使徒行傳一章3節。[14]耶穌首先藉著勝過魔鬼，和像以色列一樣被試驗（詩九十五10；結四6），行走眞以色列人的道路。[15]如今，四十天之久祂向門徒顯現自己，以使他們的工作成爲耶穌的體現。換言之，門徒使命的開始，包含了四十天的神聖啓示。同樣地，耶穌職事的開始，也包含四十天的勝利。[16]尤有甚者，耶穌被聖靈充滿之前的禱告，也和使徒行傳第一章的禱告相互平行（參路三21）。[17]

此外，聖靈的提及，也與四十天的平行並列。聖靈的出現的確提醒讀者，路加福音三～四章和使徒行傳第二章誠然相關。在一份1926年出版，極具影響力的研究中，馮貝爾（Hans von Baer）指出特別是在聖靈這一方面，耶穌和門徒之間有相當多的平行之處。[18]我們必須記住，路加福音三～四章中的耶穌，是在被聖靈充滿的事件和四十天的時期過後，才開始祂的職事。同樣的情形也發生在教會身上。甚至使徒行傳一～二章的更廣泛情節，都佳美地與耶穌的事蹟平行；因爲就像耶穌一樣，門徒也在接受聖靈之前竭力禱告（路三21，十一13；徒一14）。[19]在上帝的子民開始任何一種職事之前，他們都接受了聖靈的特別加力。是否這些敘事平行教導我們，每個基督徒在積極參與事奉之前，都必須等候聖靈或某種超自然的經驗？我認爲答案是否定的！更確切地說，這個敘事實際描述一種原始的情況：當時上帝的子民尚未接受聖靈。既然上帝已將聖靈賜給教會，這個敘事的描繪，無疑更肯定了教會的身分。教會是耶穌的化身，因爲她在職事開始之前，就已經跟隨耶穌的腳蹤行了。我們實在沒有必要或沒有可能，再創造出那些原始的情況。這個敘事對今日的應用，應當聚焦於教會在世界中的身分，而不是拘泥不變地再重建在敘事中的同樣步驟。

觀察路加福音第四章的潛在含義，讓我們明顯看見教會身爲僕人的身分。耶穌對於自己和聖靈的關係，初次公開的口語證實，可

見於路加福音四章18節：「主的靈在我身上，因爲他用膏膏我」。在這節經文中，我們清楚看見以賽亞書六十一章1～2節僕人之歌的引述。如果我們同意僕人之歌在路加－使徒行傳的前後經文中，具有重要的分量，那麼路加顯然刻意指出，在耶穌升天之後，教會事實上已經承接了以色列所代表的新僕人角色。這項事實相當重要，因爲它引出以賽亞書中彌賽亞的第二次出埃及，和教會中新的上帝子民之間的平行。藉著看見教會中的聖靈，以色列看見上帝的子民從第二次出埃及中被拯救出來。凡跟隨新僕人（即教會）的，都將獲得自由和新身分。

教會被聖靈施洗的重要性不容低估。路加福音三章16節（「『有一位能力比我更大的要來……他要用聖靈與火給你們施洗。』」）的平行，指向了一個應驗的題旨；這個題旨繼續出現在彼得的宣講中。在這個階段，施洗約翰的預言至少部分地已經成爲過去。至於路加福音三章17節尚未應驗的部分，將由彼得和其餘像他一樣的門徒，繼續針對不願悔改的人，提出審判即將來臨的警告。這個事件成爲基督時代的記號，因爲施洗約翰論及耶穌乃是以聖靈施洗的施洗者。施洗約翰預言的火，如今在聖靈中「像」火焰一般地降臨在教會中。我大膽地推測，火象徵教會的潔淨和精煉，因此教會能夠免於審判。在這種例子中，根據路加福音三章17節，聖靈象徵即將來臨的審判。[20]可見，約翰的預言，在對照自己與耶穌大不相同的職事之同時，補充了五旬節的事件。[21]對教會而言，耶穌是不可見的聖靈施洗者。[22]在隨後的釋經中，我們將看見路加福音三章16～17節的重要性。這個事件確實重要，因爲如果施洗約翰的預言（路三16）和耶穌的預言（徒一5）依然可信，那麼關乎未來盼望的人子再來的預言，不是更加令人可信嗎？換言之，雖然人們無法看見耶穌，但經由這個事件的特定象徵，耶穌仍然在這個世界中工作。

另一個平行，可見於路加福音二十四章49節的應驗，因爲這節經文明說，上帝所應許的聖靈，是「從上頭來」（from on high / ἐξ

ὕψους）的能力。「從上頭來」也和路加福音一章76、78節平行。路加對於字彙的使用相當獨特。這項描述顯示出一個完全由上帝引進的新時代。許杜（Ju Hur）正確地指出，聖靈的環境無法和耶和華的環境分離。[23] 總的來說，聖靈的來源是從天上來的，但聖靈在這個新時代中的同在是上帝的子民，由耶穌開始，其後教會成爲上帝的子民的化身。

解釋和宣講

故事情節

和使徒行傳許多其他種類的回應一樣，人們對於五旬節事件的回應，也具有兩種層面。在使徒行傳二章12節中，有部分的群眾驚訝猜疑；而在使徒行傳二章13節中，其他人則大肆譏笑。這兩種回應都需要解釋。

彼得以他的典型角色，站在使徒中間向群眾提出解釋（參徒一15）。路加一定只記錄這個演說的摘要，因爲縱使彼得親自告訴路加這個演說的內容，彼得也未必記得演說中的每個字句。根據這項假設，路加所摘要的內容，必定和他的敘事緊密相連；換言之，是項內容和使徒行傳二章12節的旁觀者的困惑之情有關。

這個包含三部分的講道，由彼得對於「現在」的解釋開始（徒二14～21），其後，彼得對於「剛剛過去」的解釋隨之出現（徒二22～36），最後在彼得的悔改呼召中結束（徒二37～39）。使徒行傳中的演說，具有包含復活的討論和對其發出回應的固定模式。在這種模式的說明下，演說的口述宣講將在每次的出現中，藉著不斷重複的模式，對提阿非羅這位讀者提出漸次增強的教導意味。對讀者而言，演說不僅是一項歷史的宣講，更是一種修辭和教導的工具。這個演說在使徒行傳中占了最重要的地位，部分是因爲它的長度，

但最主要是因爲它具有許多路加的神學題旨，其中包含「上帝的救贖歷史」、「上帝的終末工作」，和福音本身的摘要。[24] 更確切地說，不論在長度、重要性或內容上，彼得的演說都在使徒行傳所有的演說中獨占鰲頭。這個講道的確超越其他所有的演說！

彼得講道的第一部分，讓我們看見彼得在使徒行傳二章14～15節中，否認門徒醉了。而後，他在使徒行傳二章16～21節中，提出一系列的聖經明證。貝克衛茲（Roger Beckwith）在他的權威著作中，無疑證明正典甚至在猶大馬加比（Judas Maccabaus）時期之前已經完成。[25] 彼得的講道以「末後的日子」的題旨爲焦點。複數的「日子」指出這是一段時期，而非使徒行傳二章20節那個特定的主的「日子」（單數）。對彼得而言，五旬節的記號是上帝末後日子的顯現。因此彼得在使徒行傳二章16節的解釋，一開始僅以「這」（this）來稱呼使徒行傳二章1～4節的整個事件。整個事件被寬鬆地摘要成「這」，因爲它暗指有關末後的日子的一個終末應驗；這個單一的終末應驗，要求以色列人發出某種回應（徒二21）。「這」不僅是一個驚人的戲劇性景象。彼得並不是說末後的日子尚未來到，因爲許多猶太人已經預期，隨著彌賽亞的來到而出現的末後的日子。彼得的要點是，末後的日子已經在此，並且每一個人都必須謹慎注意，因爲這個末後的「日子」（複數），指向單數的主的「日子」，即審判的日子。如此說來，五旬節不僅明指門徒的得救，並且警告不信的世界，主必施行審判。

使徒行傳二章17～21節的引述，成爲上帝的救贖歷史的舊約明證（即珥二28～32），它顯示了另一個新的時期。聖靈的「澆灌」（pouring / ἐκχεω），可能保留它在七十士譯本的用法（例如，民十九17；徒二33），暗示一種潔淨。尤有甚者，使徒行傳二章19～20節的災難語言，甚至很像對於占星記號高度迷信的希羅文化。彼得的預言講論所包含的災難記號，在羅馬的世界中，實際帶有濃厚的歷史象徵意義（Tacitus *Annals* 1.28）。讀者很容易按字面將使徒行傳二

章19～20節，解讀爲某些未來的日子，但彼得確切地指出，約珥時代所發出的未來預言，已經應驗在五旬節中了。毫無疑問地，使徒行傳二章16節的「這」，也包含了像使徒行傳二章19～20節這些奇特的經文。最好的解讀方式，就是將彼得的災難語言，視爲關乎末後日子的戲劇性事件的象徵。而這個戲劇性事件並非眞正的天空變色，而是如火焰般的舌頭顯現。更確切地說，天空的變色不過是一種隱喻罷了！「在天上我要顯出奇事，在地下我要顯出神蹟」，正是在五旬節事件中說起各國的語言。讀者最好將「天上和地下」，視爲「整個創造秩序」的重名法（hendiadys）表現。五旬節在整個創造次序中史無前例。它是一個全新紀元的記號！

當門徒和耶穌聚集的時候，門徒問耶穌說：「主啊，你復興以色列國，就在這時候嗎？」如此說來，彼得的引述也顯示，彼得了解五旬節是使徒行傳一章6節的問題的答案，因爲約珥書第三章論及猶大的復興。門徒在使徒行傳一章6節的問題中使用未完成時態，的確展現他們對於這個主題的先入成見。然而，彼得終於明白，國度的工作超越國家的復興。彼得將約珥書原來的用字「以後」（afterward），略略轉變成「在末後的日子」，因此顯示他從約珥的時代前瞻到現在的五旬節。換言之，五旬節明確地揭示，上帝將信實地以祂所選擇的方式，來復興以色列國。上帝可能藉著猶太人向其餘世界的宣教，或藉著散居的猶太人在這個五旬節的信主經歷，來復興以色列國。因此，我無法完全同意斯托得過度率直的陳述：「然而，了解五旬節的最佳方式並非經由舊約的預言，而是經由新約的應驗；並非經由約珥，而是經由耶穌。」[26] 我不相信我們必須堅守「非此即彼」（either-or）的詮釋方式，並且完全不考慮「兩者皆可」（both-and）之方法的採用。在此提及的異象，將在使徒行傳十～十一章的哥尼流信主事件中，顯出它的重要性。

值得注意的是下列三個明顯可見的包含性（inclusive）語言。首先，使徒行傳二章17～18節明言，男人和女人都將接受聖靈的澆

灌。一點也不讓人訝異地，多數的路加學者都注意到女人在路加－使徒行傳中的重要性。這完全不新鮮，因爲羅馬人比他們之前的希臘人，給予女人更多的空間和自由；但同時，女人在試圖和男人並駕齊驅的努力中，也展現比較放縱的道德觀。然而，福音一方面爲性別革命帶出一種道德的傾向，另一方面也給予女人難以置信的事奉自由。她們的工作是新時代的指標。其次，使徒行傳二章17節顯示，少年人和老年人都要事奉。對某些人來說，因爲以色列的被擄和背逆，預言在兩約之間已經停止（Josephus *Ap*. 1.41；1Macc. 9.37）。事實上，這裡的預言是一種新的工作，它前瞻了後面的敘事（例如，徒十一28，二十一9）。最後，使徒行傳二章19～20節揭露，天和地都會受到這個新紀元的影響。彼得使用神蹟奇事來描述，指向使徒行傳二章43節（「眾人都懼怕；使徒又行了許多奇事神蹟」）的影響力。更確切地說，使徒的工作不單具有地上的影響力，同時也具有宇宙的影響力。引述展現了教會經由聖靈這項特殊的工作而形成；這的確是人類歷史上最偉大的事件。使徒行傳一章6節的最初問題，具有向內看和排他（exclusive）的特性，但五旬節卻展現出，上帝的工作將具有向外看和包含在內的特性。

彼得講道的第二部分，出現於使徒行傳二章22～36節。在這段經文中，彼得將他的焦點從現在的情況，轉向耶穌過去的受死和復活。[27] 斯托得正確地將此稱爲「福音的事件」，因爲它的內容不斷地出現在使徒行傳的使徒演說中。[28] 它建立了所有福音討論的基礎。依照使徒行傳的典型特色，彼得的討論較以耶穌受死的「復活」（而非「救贖」層面）爲焦點。十分正確地，「救贖」在羅馬的宗教中，並不占有顯著的重要性。因此對提阿非羅而言，復活的神蹟確實向他證明，他所信的是眞實的。使徒行傳二章25～28節的引述，出自詩篇十六篇8～11節。彼得詮釋詩篇十六篇8～11節的方式相當獨特，因爲他同時將說話者視爲大衛和耶穌（參徒二31～33）。除了使徒行傳第十三章之外，這種關乎詩篇第十六篇的使用方式，不

見於新約聖經的其他部分。

詩篇第十六篇的原始情境論及大衛。學者曾經辯論，究竟彼得對於大衛話語的使用，比較像彌賽亞的預表（messianic typology）或直接的預言。我認爲我們不需要選擇任何一種看法。事實上，根據大衛來看耶穌的預表層面是存在的，因爲耶穌是大衛的後裔（參路一69，二4、11等）。同時，彼得在使徒行傳二章33節論及耶穌復活的功效，因爲他在此將耶穌復活的能力，和聖靈的有力澆灌連結在一起。彼得注意到耶穌在被上帝高舉之後，成爲第一個領受聖靈的人，但這似乎和路加福音三章22節，耶穌在受洗時已經領受聖靈的事實相互矛盾。這個明顯的矛盾，可以由下面的方式來解釋。換言之，上帝在耶穌升天之後，特意降下聖靈，具有爲教會施洗的單一目的。使徒行傳二章33節「所應許的聖靈」顯示，這是一個應許的特別應驗。更確切地說，在應驗上帝的應許方面，復活後的耶穌和聖靈有重要的連結，這是復活前的耶穌所沒有的特徵。在祂的復活之後，耶穌成爲聖靈施洗的媒介。

更進一步地，耶穌的權威被使徒行傳二章34～35節對於詩篇一百一十篇1節的引述所證實。這個引述相當重要，因爲它是如此廣泛地出現在符類福音中，因此它必然來自最早期的教會傳統。詩篇一百一十篇屢屢被新約書卷所引用（太二十二44，二十六64；可十二36，十四62；路二十42～43，二十二69；來一13等），可見它在早期教會中，已經普遍地被視爲彌賽亞詩篇。事實上，縱使它對猶太教的重要性似乎極其微小，它卻是新約聖經中最常被引述的舊約經文。[29] 我甚至還沒有提到，新約聖經許多可能旁徵這首詩篇的經文；因爲這些經文實在太多，以致無法詳列於此。在使徒行傳二章36節，彼得有力地宣告，主的地位和彌賽亞的身分是這首詩篇的主要觀點。路加在此記錄彼得的講道，爲要顯示彼得是由彌賽亞的角度詮釋詩篇一百一十篇的創新者和領袖，因爲在此之前，猶太教沒有這種詮釋的先例出現。主的身分無疑也包含掌管帝國國度的主

權。

彼得講道的第三部分，可見於使徒行傳二章38節及以下經文；主要包含悔改和受洗的呼召，加上信主的人必領受聖靈的應許。在此「所賜」（gift / τὴν δωρεὰν）的聖靈，並不蘊含屬靈恩賜（即τὰ χαρίσματα）的意義；它實際代表當人信主時，就能領受聖靈的禮物。現在，讓我們來觀察彼得的講道和路加福音之間的一些平行。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加和使徒行傳之間的第一個平行，可見於路加福音四章16～30節和使徒行傳二章14～40節。這兩段記錄雙雙爲書卷的其餘部分設下模式。尤有甚者，這兩個事件的時間，清楚代表路加有關「上帝主權」的觀念。耶穌的行動相當重要，因爲會堂是教導律法的最重要地方（Philo *Spec. Leg* 2.62）。在耶穌的時代，會堂中的讀經絕對有可能以禮拜式的日曆爲根據。更確切地說，耶穌剛好在誦讀以賽亞書那天，走入了會堂。[30] 耶穌並非隨意翻開書卷，並且誦讀偶然出現的經文。以賽亞書是宗教領袖爲會堂的每週讀經所安排的誦讀經文。同樣地，教會的五旬節經歷，也容許最多數的散居猶太人，來到耶路撒冷觀看上帝工作的偉大時刻。這兩個事件的時間都是無懈可擊的神蹟，完全根據以色列的宗教（例如，猶太會堂的循環和五旬節）。在路加福音四章16～30節，當耶穌在拿撒勒開始祂的職事時，耶穌無疑充滿了上帝的話語。[31]

耶穌在路加福音四章16～30節拯救局外人和被拒之人的職事，很快地將在使徒行傳第三章的解讀中，被證明它的重要性；不過我們必須將這部分的觀察，留待後文討論。耶穌對於以賽亞書六十一章1、2節的引述，顯示祂就是那位僕人，開啓上帝的新時代，也爲以色列被擄之民帶出新出埃及。[32] 彼得向散居的猶太人的宣告，代表耶穌對於被擄之民的拯救。這些散居的猶太人，就是被擄的產物。尤其重要的是，耶穌關乎末世的宣告：「報告上帝悅納人的禧

年……今天這經應驗在你們耳中了。」（路四19～21）在誦讀／引述上帝的話語之後，耶穌開始了祂的職事。同樣的情形也可見於彼得，因爲彼得宣告了有關「末後的日子」的終末話語。換言之，耶穌和彼得雙雙講論從舊約聖經應驗的話語。正如耶穌在以色列中所行的，彼得的宣告爲教會開啓職事的新階段，以使從「天下各國」（徒二5）遠近而來的猶太被擄之民得自由。可見，耶穌和彼得在此再度展現一項平行。路加並不是說，彼得就像耶穌一樣；路加乃是說，彼得藉著像耶穌，以代表的身分體現教會的職事。這項平行也爲耶穌和教會之間另一個更廣平行奠定了基礎，即路加福音四章31節～八章56節和使徒行傳二章41節～十二章17節之間的平行。這就是我所謂的「應驗題旨」，它將成爲使徒行傳的常規，尤其可見於和耶穌非常相似的講道和醫治的例子中。

事實上，應驗的題旨已經以另一種方式明顯呈現。換言之，耶穌的受苦和復活都是應驗。尤有甚者，悔改的呼召清楚代表彼得的信仰；彼得堅信路加福音三章17節的審判，將發生在沒有悔改的人的身上。因爲彼得認爲，聖靈的降臨就是路加福音三章16節的應驗。這將成爲使徒宣講的傾向，就如同耶穌在世時的教導一樣（參路九22、44，十三33，十七25，十八31～34，二十二37，二十四7、25～27、32、44～49）。這個主題成爲彼得演說的記號，就像它也會成爲使徒行傳其他許多演說的記號一樣。除了施洗約翰在路加福音三章16節，有關聖靈來臨的預言之外，耶穌在升天之前，也在路加福音二十四章49節和使徒行傳一章4～5節論及聖靈。彼得對於舊約的詮釋似乎相當獨特，但根據這些平行來看，彼得並沒有什麼特別之處。彼得的演說並非與眾不同的詮釋。他只是重述他從耶穌那裡獲得的所知。藉著復活的含義，彼得將聖靈視爲主要的媒介，幫助教會成爲耶穌復活之有力和堅忍見證人。

雖然我們很容易認爲聖靈伴隨使徒行傳第二章彼得的宣講而來，是理所當然的事，但回溯連結路加福音三章8節和使徒行傳二

章38節之間的平行，卻相當重要。這項觀察之所以重要，乃是因爲施洗約翰在路加福音第三章的呼召，繼續出現在彼得的講道中。更確切地說，悔改的題旨顯示了連續性。許多新約詮釋者根據類似使徒行傳十九章4節的較後經文，來強調兩者之間的中斷。雖然中斷來自聖靈的出現，但悔改題旨的連續性，仍是必要的。換言之，耶穌和使徒的工作，展現上帝建造在起初悔改之上的更進一步工作。悔改依舊是基礎，但聖靈給予這個新職事一個額外卻非常重要的層面。因此，在解讀這種經文時，連續和中斷皆不容我們忽略。

有一個簡單卻重要的平行值得我們注意：耶穌的逾越節晚餐和五旬節之間的關聯。因著五旬節的提示，它勾起了五十天之前發生的圖像（images），當時「逾越節的羔羊被殺」。賴特注意到逾越節和隨之而來的五旬節之間的敘事線索。[33] 是項觀察常被視爲理所當然。賴特卻提出一項引人深思的建議：上帝選擇某些事物來顯明祂自己。這些事物是天上向度（上帝居住之處）和地上向度（祂的子民）交會之處。這類事物包含妥拉及其節期，和聖殿等。在上帝這個新的工作中，上帝創造了一個天上和地上交會的新「地方」，即一群新的「上帝的子民」。在賴特的觀察之外，我願意提議一個和五旬節更接近的關聯。更確切地說，關鍵應該是逾越節。關鍵是逾越節的緣由，乃因在出埃及記最初的逾越節中，上帝創造了一群新的國民，他們將進入應許之地。而耶穌訂立的這個特殊的逾越節，將在五十天之後創造一群新的子民。地點最可能是在所有朝聖者都能經歷這項偉大工作的聖殿區域（參徒二46）。與許多路加學者的建議相反，路加不僅藉著顯示使徒在聖殿中，來展現他們佳美的猶太人特質，路加的筆法，實際具有更強烈的敘事和神學功能。換言之，路加顯示這個群體已經發展成一個全新的聖殿，在其中上帝和人相會。尤有甚者，至終將有外邦人的信主在這個全新的聖殿中發生。先前，外邦人必須來到聖殿，才能成爲上帝的子民；如今，上帝的新子民成爲一個有生命的地方。在這個地方，萬國萬民將繼續

進入上帝的國度中。然而，若無逾越節的前導，這一切都不可能發生。正如加爾文（John Calvin）所言，如果上帝是我們的父親，教會就是我們的母親。在五旬節之後，惟一使人與上帝相會的合法之處，就是在上帝的新群體當中。

謹慎的路加－使徒行傳聆聽者，將發現路加福音和使徒行傳二章17節之間，很可能有另一個關乎「女兒」的象徵性使用法的平行。[34]「女兒」在路加福音占據重要的角色。舉例來說，耶穌在路加福音八章42、54節中，使一個已死的女孩復甦。尤有甚者，耶穌也在路加福音十三章16節中，稱一個被鬼附的女人爲「亞伯拉罕的女兒」。耶穌針對以色列女兒的職事，現在已經傳遞給教會的預言職事（徒二17）。先前在路加福音中的女人，是被動的恩典接受者。如今在使徒行傳二章17節中，她們成爲教會職事重要的主動參與者。很快地，我們將在使徒行傳二十一章9節，看見腓利的女兒擔負這種重要的角色。當然我們必須再度將是項觀察，留待後文討論。

信主

故事情節

一般來說，大部分的詮釋者都以信主的人數爲焦點。然而，路加只在使徒行傳二章41節，使用一句話來帶出信主的人數。路加簡單帶過的理由，或許和這三千人不會永遠停留在耶路撒冷有關。證據似乎指出，有許多人只在節慶那週留在耶路撒冷。[35]對照信主的人數和在耶路撒冷的人數，來明白五旬節的影響力，無疑是重要的觀察。專家估計，耶路撒冷大約有五十萬居民，而出現在像五旬節這種節慶的參與者，則將近有三百萬人（Josephus *BJ* 6.425）。[36]路加描述信主人數的方式也相當有趣，因爲他以被動語態指出三千人

「被加入」（were added / προσετέθησαν）教會中。那麼，究竟是誰行使加入的工作？我相信根據使徒行傳二章47節下半：「主將得救的人天天加給他們」，主是惟一的答案。雖然彼得藉著他的呼召領人信主，但眞正使人信主的卻是主耶穌。尤有甚者，路加使用「那一天」（that day / τῇ ἡμέρᾳ），來強調預定（predestination）的準確時刻。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

信主的記錄和路加福音九至十章的差派故事相互平行，是無庸置疑的觀察。在十二和七十（二）門徒的差派中，耶穌是賜給他們能力來收成碩果的那一位。然而，成果只是表明他們屬於上帝。相同的教訓也可應用於此。更確切地說，信主的結果只是證實，教會群體屬於將人數加添給她的上帝。

群體

故事情節

除了費心描述彼得的演說之外，路加也在使徒行傳二章42～47節中，使用一些時間來討論剛因五旬節而形成的教會群體。這段經文是五旬節之後，第一個有關教會群體的描述；也是使徒行傳第二次提及禱告的經文段落（參徒一14）。更進一步地，在邁入使徒行傳三～四章有關使徒的特定職事之前，這段經文也具有總結使徒行傳這個段落資料的功能。我有些猶豫將這個群體稱爲「新的」群體，因爲在使徒行傳第一章已經有一個彌賽亞的群體；「五旬節後」這一描述可能比較準確，因爲它流露一種與以前截然不同的新樣貌。這個五旬節後的群體，具有下列四種特徵記號。第一，他們以使徒的教訓爲焦點（徒二42）。第二，他們以彼此交接爲焦點。第三，他們擘餅。第四，他們以祈禱爲焦點。

聖經中的用餐，具有深廣的含義。換言之，你與什麼人一起用餐，你吃什麼，你如何用餐，還有你什麼時候用餐，都流露出你的身分。布特曼（Rodulf Bultmann）注意到，教會群體的用餐，在外表上和猶太人的用餐非常相似。[37] 我認爲兩者相似的原因非常簡單。它實際是猶太人的用餐，因爲他們都是猶太人。然而，重點並不在於用餐的禮儀，雖然布特曼似乎具有這種想法。除了像禱告一樣是一種表面的禮儀之外，用餐原來並不具有任何宗教意味。不過，因著主餐的彌賽亞筵席，教會群體用餐的含義就十分重要了。使徒行傳二章42節的「交接」（fellowship / κοινωνίᾳ）沒有在福音書中被使用，其代表的是一種形式的分享。交接的第一次使用顯示，耶穌復活之後有一種新的連結形成，這是前所未有的。更確切地說，耶穌的復活爲教會帶出這種群體生活的分享。使徒行傳二章43節的描述，顯出使徒在這個群體中行了許多奇事和神蹟。[38] 使徒行傳二章42節的特徵，代表總結的陳述；因爲使徒行傳二章44～47節，更仔細地闡述了這些特徵。

使徒行傳二章44～47節，爲教會的群體生活帶出更仔細的說明。使徒行傳二章44～45節的凡物公用，包含田產和物品的分享。使徒行傳二章46～47節上半，也展現信徒公開和私下地，在殿裡和家裡敬拜上帝。尤有甚者，使徒行傳二章46～47節的所有活動，都屬現在式分詞（present participle），因此具有持續的生活方式的意味。因爲五旬節信徒的見證，上帝在使徒行傳二章47節下半，將更多得救的人加給教會。換言之，五旬節的波動效應繼續存在。彼得只是開啓了五旬節的效應，而教會群體完成彼得所開始的；正如彼得完成耶穌、十二門徒，和七十（二）位門徒在路加福音九至十章開始的事工。更重要地，彼得在使徒行傳二章22節的講道中，用來描述耶穌的話語，正好和使徒行傳二章43節，描述使徒的事蹟的用語相同。

這項有關群體的總結引人生趣，因爲它爲路加和他的讀者描繪

一種令人羨慕和近乎理想的景況。在一篇徹底讓人信服的文章中，史德林藉著使徒行傳二章41～47節、四章32～35節和五章12～16節的長度和語言分析，指出這裡的描述和約瑟夫呈現一個哲學派的方式（*AJ* 18.20；*BJ* 2.127），或老蒲林尼（Pliny the Elder）呈現愛色尼派（*NH* 5.72）的長度十分相似。[39] 尤有甚者，使徒行傳二章42節以複數形式論及禱告，因此展現教會群體仍然堅守他們每日的敬虔生活（例如，徒三1）。這種文學觀察流露，路加試圖爲早期教會群體帶出最佳美的形象。物品的分配相當合宜，因爲富人不需爲自己的財富自傲，而窮人也不需爲自己的缺乏羞恥。他們在一個啓示的聖靈的引導之下聚集一處。如此說來，這個群體生活成爲上帝的完美群體的縮影，其中包含講道、教訓、信主，和主餐的擘餅。

我必須在此指出，這段經文的另一項文學功能。儘管它總結群體的生活，它還具有更重要的功能。更確切地說，它是下文使徒行傳三～六章的前言。使徒行傳二章43節提到神蹟的行使，因此它引介了使徒行傳三～四章，和使徒行傳五章12節及以下經文的細節故事。另外，使徒行傳二章44節的交接，也引介了使徒行傳四章32節～五章11節，有關巴拿巴和亞拿尼亞、撒非喇的細節故事。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

既然上述討論已經提及教會群體的一般特性，我認爲在此注意使徒行傳和路加福音在群體生活上的平行，是相當重要的觀察。最接近的群體描述，可見於路加福音的兩處記錄：受難日的樓房，和復活後的用餐。尤有甚者，用餐在耶穌和祂的門徒的時代相當重要，因此這十年來許多學者埋首於用餐場景（dining scene）和基督教信仰的觀察和理解。這個趨勢導致聖經文學學會（Society of Biblical Literature），產生一個稱爲「希羅世界中的用餐」研討會（Meals in the Greco-Roman World Seminar）。[40] 新約讀者尤其應當注意，路加有關家庭和用餐記錄的寫作。雖然路加在此描述一個猶太

人的用餐，但他的讀者（即提阿非羅）卻是一個外邦人；因此提阿非羅很可能根據羅馬人的習俗，來解讀這些用餐的故事。

我認爲古典學者葛蘭熙（Jennifer Glancy）具有令人難以置信的洞察力，她指出耶穌的用餐是祂的門徒必須仿效的極致榜樣。[41] 由五旬節信主的許多信徒所成立的新群體，在耶穌的受死和復活中尋找到它的身分。一點也不意外地，路加福音二十二章14～20節，對於主餐提供了最長的記錄；而在其中，禱告和擘餅又占最重要的地位。然而，耶穌的最後晚餐並不是耶穌的最後用餐。因爲路加福音二十四章30～32節，記錄了耶穌和兩個門徒私下在一起的用餐。在這段記錄中，路加重複一些出現在路加福音二十二章19節最後晚餐中的動詞（即「拿起餅來」、「祝謝了」、「擘開」、「遞給他們」）。另外，在路加福音二十四章42～43節，耶穌和祂的門徒一起用餐。雖然當時耶穌是一個客人，但祂卻在行動中扮演主人的角色。因爲耶穌是從死裡復活的主。[42] 葛林（Joel B. Green）將這些復活後的用餐，稱爲連接教會用餐的橋樑。[43] 其實吃喝的傳統，並非值得一提的傳統。[44] 因爲每個人都必須吃喝。如此說來，爲何路加如此急欲指出信徒在使徒行傳二章42、46節下半中的擘餅呢？這個擘餅顯然發生在用餐之前，以使每一個人都得到一份。事實上，在每一個用餐中，都有不同的眞理值得觀察。在主餐中，門徒認知逾越節是國度的開始。在兩個復活後的用餐中，門徒更看見眞實復活的耶穌，因此他們成爲主復活的見證人。而在此的群體用餐，則清楚展現一種受聖靈影響的生活；這種生活具有慷慨和群體的特徵。

在這些用餐的場景中，我相信吃和喝本身並非路加的特別關注；因爲這些是人類每日生活的一部分。他的特別興趣，實際上是對照集體用餐（corporate meal）和一般猶太人或希臘－羅馬人的用餐。尤其明顯的是集體用餐和羅馬人用餐的強烈反照，因爲羅馬人用餐的階級區分相當清楚。例如，從座位的安排，就可看見坐席者和富有主人之間的關係。尤有甚者，強森更進一步指出，有一些哲

學派別也具有相同的特性。[45] 使徒行傳中的用餐大大超越所有的哲學和社會群體，因爲它們是國度的用餐。這些用餐完全不像羅馬人的用餐，因爲互惠和社會階層仍然主導羅馬人的用餐禮儀。米歇爾（Alan C. Mitchell）觀察到路加藉著倒轉羅馬人的習俗，並且使用一種友誼的習俗，來刻劃信徒的群體。[46] 不論路加是否眞正意圖使用這種「習俗」，他確實一點也不隱藏全新彌賽亞群體的優越性。藉著用餐的聚集，群體在耶穌的受死和復活中，認知到群體的身分和本質。他們象徵的是，未來的盼望，已經在聚集一處的群體中開始應驗。如此說來，這個平行具有社會和終末的含義。再次地，如同前面的一些平行（例如，差派形式的場景），這三個用餐爲彌賽亞群體分享彌賽亞筵席，創造了三重的場景。郭珀培（R. Alan Culpepper）如此描述：「每一個用餐都有成爲一個事件的潛力，因爲在其中熱誠招待和用餐的團契，可以成爲神聖的場合。」[47] 然而，惟當提阿非羅認知主人是主耶穌，而不是其他在招待或用餐的人，這項觀察才可能發生。

我相信現在從契爾頓（Bruce Chilton）的《意味深長的一餐》（*A Feast of Meanings*）一書所得的洞見，將對我們提供極大的幫助。[48] 在他的著作中，契爾頓將和主餐有關的用餐，劃分成不同的種類。第一種和國度有關，這種用餐在「期待國度的未來中展現潔淨」。[49] 第二種是包含主餐用語（Eucharistic sayings）的組織性用餐（例如，「這是我的身體，我的血」）。[50] 第三種是彼得圈內的家庭主餐（home Eucharist），它建構了符類福音的主餐記錄（即彼得是這些記錄的主要來源）。[51] 第四種可見於，僅包含猶太人的雅各圈子。[52] 第五種是很像一個基督徒座談會的保羅用餐，它一方面抵制雅各純粹猶太人的特徵，另一方面大力倡導針對外邦人的包容性。[53] 第六種是約翰群體的用餐，它具有逾越節羔羊終將得勝的強烈象徵意義。[54] 契爾頓嘗試根據他對不同基督徒群體的差異了解，來分類這些用餐。

或許他針對用餐的歷史分析反思，將早期教會不同意識型態之間的衝突，劃分得太過仔細了；不過針對差異一事，他的確有深入的論點。一般來說，他的一些說法對於了解使徒行傳中的用餐場景，有某種程度的應用性。基於上述的討論，我們所觀察的用餐可能符合契爾頓的第一和第二個範疇，因爲它們似乎指向耶穌已經成就，和耶穌將要成就之事的終末含義。起初，用餐是散居的猶太人表達他們社會－倫理獨特性的一種重要方式（即遵守食物的律例），但耶穌來了之後，用餐的意義有了更深層的進展。換言之，耶穌的受死和復活，改變了像用餐如此簡單之事的本質。更進一步的觀察顯示，耶穌受死的時間和猶太人逾越節的禮拜式日曆緊密相連；逾越節僅在每年的特定時刻發生。因此基督的死是發生在上帝訂定的完美時間中，以符合救恩歷史的神學。如今，用餐已經成爲教會不斷記念耶穌捨己的神聖場合。如此，主餐的全新實行（徒二），是教會脫離猶太禮拜式日曆的第一階段。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

在敘事之外，耶穌和教會起始之間的平行生活，無疑展現上帝的國度繼續存在於教會之中。正如基督被聖靈所充滿，教會也一樣被聖靈充滿。正如基督充滿上帝的話語，教會也在由彼得開始、使徒及其跟隨者的延續之下，充滿上帝的話語。正如基督富涵國度意義並伴隨著禱告的用餐，主餐也成爲教會不可或缺的重要部分。對於習慣從地上帝國主義的角度，來觀看現實的提阿非羅而言，路加的故事含義至深。提阿非羅是教會極具潛力的贊助人，然而他可以專心一意地使用他的財富，來擴展他在帝國制度中的個人野心；或者他也可以超越個人的利益，而成爲地上基督國度的祝福。尤有甚者，既然這個工作是聖靈賦予的職事，提阿非羅就應當將他的資源

放在上帝的國度，而非帝國的利益上。

路加福音結尾的用餐場景，不但是路加福音典型的重要用餐場景，並且指出生活在教會中的社會意義。它也對照了帶著明顯階層制度的羅馬人用餐的階級意識。使徒行傳中的用餐，流露信徒不分階級的彼此相助。這個故事一方面展現出門徒如何可敬地跟隨耶穌的腳蹤，另一方面讓我們看見，身爲門徒的人必須了解耶穌和教會之間的進展。提阿非羅也應當如此，行走他的生命路徑。一個眞實跟隨耶穌的門徒，一定具有包含禱告、教導、事奉（例如，醫治等）、擘餅，和與需要之人分享物質祝福的共同特徵。基督不只內住於個別基督徒而已，更是藉著群體而流露。個人敬虔並非提阿非羅的惟一追求，因爲他也屬於一個基督徒群體。更確切地說，慷慨和群體的生活，實際流露聖靈的眞正影響。

提阿非羅也可能從外邦的背景，而對狂喜的演說產生另一種理解。根據外邦的神諭和預言演說，一些被某種神明的靈充滿的聖人，也可以釋放預言。在路加的時代，有一種以詩歌形式記錄的作品——羅馬《西卜神諭篇》（*sibylline oracles*）。在那些作品中，可以看見一種猶太人、外邦人，甚或基督徒的融合。比較不爲人知的，是羅馬人的招亡魂以卜未來之術；這是一種有時爲了預言的目的，而與死者溝通的巫術。五旬節事件是所有這種外邦習俗的直接反照。在五旬節事件中，精采的講演是連貫一致，並且是多種語言的。它的偉大程度誠然超越、主導，並且反擊了外邦的祕法和神諭。它沒有那麼神祕，以致讀者全然無法了解。事實上，它非常容易了解。它也不像許多神祕異教那樣暗昧，它相當公開以致附近的人都可以聽見。基督教，正如路加教導提阿非羅的，並不是一種極端抽象和知識性的學說，以致只有菁英分子才能理解。基督教也不是一種類似外邦祕法和神諭的迷信。相反地，這個救恩信息的偉大演說，不但一致並且具有普世性。彼得的信息尤其直接與簡單，因此所有的聆聽者都可以明白。五旬節的信息是信主的人不需付任何

代價，就可以白白獲得的！

用餐儀式的應用也值得思考。我認爲有時詮釋者對於這個故事的處境化，具有過度表面字義的傾向。人們最多是將這個故事處境化爲主餐，當然在表面上這是眞實的。然而，正如我們已經指出的，這些信徒並非作一種極不尋常的事情；這是他們平常活動（即擘餅和禱告）的意義，被他們的彌賽亞信仰所改變了。與其從使徒行傳第二章創造另一種禮儀應用，詮釋者最好將其視爲彌賽亞在信徒和信徒群體的平常活動中的同在。更確切地說，詮釋者不用將其處境化爲像主餐一樣的特定禮儀（保羅在哥林多前書第十一章對於主餐有更明確的解釋）。彌賽亞乃是將世俗的轉變成神聖的！

另外，這些用餐也具有道德層面的神聖性，因爲原來猶太人的用餐就和羅馬人的座談會大異其趣。羅馬人的用餐場景，不但充斥階級的歧視，並且可見性淫亂的發生。對猶太人而言，用餐已經將他們和外邦人分別出來，但在此的彌賽亞用餐更上一層樓，表達了道德－宗教的高標準。這是值得思考的重要觀點，因爲彌賽亞的用餐，和宣教最後將如何觸及外邦人是相符一致的（徒十～十一）。此時，最重要的學習並非多一項禮儀，而是整個生活方式的轉變。每一天和基督徒所作的每一件事，都是神聖的。甚至信徒和朋友打球，或享受閒暇的時光，都是神聖的！每一天都發生的工作，更是可以被彌賽亞轉變成神聖的。我認爲，這才是使徒行傳第二章更寬廣與重要的應用。

我們也必須謹愼，勿將早期教會視爲一種像現今時代中的極端人民公社的激烈教派。芬葛爾正確地引述強森，她指出僵化的應用有可能引發類似1978年發生在南美蓋亞那瓊斯鎭（Jonestown）的集體自殺，或其他極端的獨裁運動。[55] 這種教派的問題，源自一種完全集體的信仰觀點；這種盲目的觀點，徹底忽略個人性，以及權威的濫用。附加其上的社會控制問題，也導致其他的問題。我們必須強調，這個群體並不是「離開」世界的修道院運動；它實際上因

爲五旬節的特殊情況，只有在一段簡短的時間內存在於聖殿之中。如此說來，我們不應該靜態地（或毫無彈性地）應用這段經文，而是應該動態地應用。動態的應用，可見於這個應用討論的最末了段落。後面篇章有關財物分享的更多討論，將更進一步地證實上述有關靜態應用的警告。

如同前述的副題所指，使徒行傳第二章的解讀讓我們看見，路加對於群體的特別強調。對現代教會中的許多問題而言，群體的強調是一項重要的修正，尤其是在基督教的各種獨立教會中。路加將教會刻劃爲一個有機群體，削減了制度化（institutionalism）和個人化（individualism）之間的極端性。羅馬天主教或本土的教派，常常成爲制度化的代表；而眾多的獨立教會則成爲個人化的代表。使徒行傳二章47節清楚陳述，主將得救的人加給教會。經文沒有說，主僅拯救個人成爲個別信徒。換言之，教會不是一棟建築物，而是由一群人組成的集合體。許多人曾經跟我說，當他們踏出教會時，他們就向世界代表教會。如果從個人的層面來看，這是完全扭曲的看法。這整段經文的強調，乃是集體教會的成長。我非常喜歡范任歐（van Zyl）針對許多基督徒的老舊個人主義，而強調救恩的群體層面。他如此陳述：「與上帝的子民（即教會）相結合，是救恩的一個必要條件。與高度重視個人決心的西方文化相反，這個集體層面在古代社會中一點也不奇怪，因爲古代人的所有福祉，都與其隸屬的團體密不可分。」[56] 因此有待思考的惟一問題就是：「我們將成爲哪一種群體？」

使徒行傳第二章的最後信息乃是：我們和世界的關係，應當像耶穌和以色列的關係！我曾經聽過著名的賴特在演講中提出相似的論點。這個倫理模式，遠遠超越「教會成爲一個理想的『世界』」；有些人似乎強調教會必須以這種身分成爲世界的榜樣。[57] 換言之，就像上帝藉著耶穌觸及以色列，教會即便無法完美，也應藉著醫治、宣講、行善和彼此保持完美的和諧關係，來觸及世界。使徒行

傳將顯示這個信息如何確實地被展現出來。尤有甚者，這個信息來自敘事的交織，而不僅出現在幾節經文中。如果我們認爲藉著重新創造使徒行傳一～二章和路加福音三～四章的場面，基督徒就可以有更加有效的職事，那麼我們實際相當愚昧。使徒行傳第二章的信息清楚揭示，有效職事的潛力已經賦予，而聖靈也已經來到！教會的責任就是以正確的身分繼續基督在地上的工作。每一個人都應該將自己的貢獻交給教會群體。

附記：末後的日子

如同我在前所說的，根據《馬加比一書》（*1 Mac.* 9）的作者，早先預言的停止，理由之一可能是代表舊約正典已經完成。從彼得和所有初期教會證實耶穌應驗預言的角度來看，預言的因素將更顯重要。耶穌不僅宣告有關末後日子的預言，祂也體現一切有關末後日子的預言。在猶太人認爲預言已經停止之後，預言的重新開展，誠然引進了一個全新的紀元。在這種關乎預言和時間的理解之下，我們明白末後的日子在耶穌第一次降臨時已經開始了。如果提阿非羅和散居各地猶太人有任何接觸的話，他一定熟悉這種看法。

彼得令人好奇地提及，這個五旬節是「末後的日子」（last days）的明證。究竟「終末」（eschaton）或末後的日子，代表什麼意思？爲了回答這個問題，我們必須嘗試根據一世紀猶太人的一般知識，來了解救恩歷史。希望因著提阿非羅和地方會堂的接觸，他已經對這個概念有一些背景認識。爲要充分了解這個概念，我鼓勵讀者首先放下有關「千禧年」（millennium）、「被提」（rapture）和「大災難」（the great tribulation）的流行看法。因爲這些都不是一世紀猶太人關切的議題。相反地，有一個更重要的議題，與外邦人和上帝對救恩的計畫有關。對一世紀的猶太人而言，終末論與圖表、

理論和將當代事件與聖經連在一起完全無關。然而，這些卻是許多現代聖經讀者的興趣所在。一世紀猶太人所持守的，是一種歷史的觀點，和一種「上帝如何拯救」的意識理念。

「末後的日子」的觀念源於舊約聖經，尤其出自先知書卷。這些書卷的寫作背景和殖民緊密相關。許多書卷內容，熱切表達被擄和被擄後的關切。多少都被猶太人輕視的外邦統治者，實際上卻具有管理猶太人的權力。身爲一個民族和一個國家，猶太人引頸盼望耶和華彰顯祂的主權和祂的公平的那一日。在那一日，耶和華必定將外邦人從應許之地趕逐出去！

第3章

在耶路撒冷的職事

（徒三1～四31）

彼得被聖靈充滿，對他們說：「治民的官府和長老啊，

倘若今日因為在殘疾人身上所行的善事查問我們他是怎麼得了痊癒，

你們眾人和以色列百姓都當知道，

站在你們面前的這人得痊癒是因你們所釘十字架、

神叫他從死裡復活的拿撒勒人耶穌基督的名。」

（徒四 8～10）

引言

路加是以段落的方式，撰寫使徒行傳。使徒行傳一～二章是有關教會開始職事的段落，因此它成爲使徒行傳餘下所有內容的基礎。在此，我們看見另一個職事，將在使徒行傳三章1節～四章31節這個段落中被啓動；其中，使徒開始他們對社會的職事和影響。使徒行傳二章42～47節的總結，也提供了一個佳美的轉折，因爲當使徒行傳二章42～47節引進群體的影響時，使徒行傳三～四章顯示了使徒行傳二章43節的具體意義。換言之，使徒行傳三～四章是使徒行傳二章43節有關使徒的神蹟及其結果的詮釋。這只是教會對於社會之影響的一個例子而已。更確切地說，路加選擇這段經文的資料，來作爲例證使徒行傳二章43節的典型場景。

醫治

故事情節

瘸腿者得醫治的事件，展現彼得和約翰（參徒一13）是好猶太人，因爲他們遵守聖殿禱告的宗教禮儀（徒三1）。這正是晚禱的時刻。禱告是猶太人共同的宗教慣例，路加在使徒行傳中，以它爲一個重要的特徵（例如，徒一24，二42等）。而在路加福音中，當人正確地使用聖殿，尤其經由彌賽亞時，聖殿成爲禱告和敬拜眞神的地方。這個醫治事件在一個敬虔的一般慣例中發生。路加使用他最偏好的未完成式（imperfect tense），來描述他們「上」（going up / ἀνέβαινον）聖殿去禱告，暗示醫治是發生在他們前往聖殿的過程或習慣中。換言之，醫治是在使徒活出他們的群體宗教生活時發生的（例如，徒二42～43）。

醫治發生的地點，是稱爲「美門」的聖殿門口。一些學者辯

論這個殿門的準確地點。布魯斯（Bruce）和強森指出這個殿門是尼坎諾門（Nicanor Gate），其上有哥林多的青銅，因此爲那個地區帶來美麗的金色輝映。[1] 單就青銅本身而言，就具有許多金和銀的價值；這十分諷刺，因爲彼得在使徒行傳三章6節中說的是：「『金銀我都沒有，只把我所有的給你：我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來行走！』」不論是聖殿或彼得，都無法給這個人他所需要的（即金錢）。這個地點相當重要，因爲事件發生在外邦人院中（Josephus *BJ* 2.411）。這個地區代表外邦人和眞以色列人院的隔離。如此說來，這個人屬於身爲外邦人的局外人，但這個人比外邦人還糟糕，因爲他來聖殿的動機和使徒甚或外邦人不同；他不是來敬拜，乃是來乞討。他是一個以色列宗教的局外人！更重要地，此時的耶路撒冷（和歷史上的許多其他時候一樣）是宗教旅客的一個觀光點。因著聖殿的制度，所以大多數人都是爲了宗教的目的，而來到耶路撒冷城。另一個耶路撒冷僅有的，就是駐防在安東尼要塞（Antonine fortress）附近的羅馬軍人；他們看守耶路撒冷的安全，以確保沒有因爲狂熱宗教情緒而引發的革命事件發生。這個要塞深具意義，因爲它以希律的第一個羅馬贊助人馬可安東尼（Mark Antony）爲名。聖殿地點的提及，暗示被安東尼要塞隔離的猶太人和外邦人（和那些瘸腿的）；這種隔離很快就會在使徒行傳的教會較後期職事中被打破。

被醫治的受害者，是一個生來瘸腿的人（徒三2）。這個人照常地被抬到他乞討的地方。這是路加對於瘸腿者的刻劃。這個人以他的殘障爲人所知，殘障暗示他缺乏某種被他的社會視爲「正常」或「有用」的能力。[2] 如果人們是以所做之事被定義，那麼沒有能力做某些事，就會使那個定義被歪曲。在這個例子中，人們惟一知道他的，就是他殘障的污名：他無法行走。[3] 他的用處極其有限。在帝國的社會中，他毫無貢獻。他的社會身分，乃是一個無藥可救的寄生蟲。甚至在瘸腿者中間，每一個殘障的人還很確定有人比自己更

糟。然而這個瘸腿者可能是最糟的。[4]因爲沒有太多人比他還差，並且我們也沒有看見人們對他的肯定。身爲社會中的毫無貢獻者，他是別人施予慈惠的對象，他完全沒有被主流以色列社會所納入或接受。他不是敬虔的主動參與者，而是接受來自其他人的宗教敬虔（即善事）。藉著將他放在聖殿區內，路加顯示他所強調的是，人的身分和以色列宗教生活的連結。雖然這個人顯然非常貧窮，但路加卻強調他的宗教生活。很快地，他被抬到聖殿門口的過程，將和使徒參與敬拜的過程有所交集，並產生非常有趣的結果。[5]可見，上帝的機會乃是這兩個似乎不重要之習慣的混合。

這個神蹟，只是邁向打破空間和種族界限的一小步。要注意聖經世界中的空間關係，不是因著地理，而是因著它的社會－宗教價值。[6]這種進路在華人新約學者中，還是相當缺乏。然而，這項進路已經在人類文化學者中間有所發展，因爲他們能夠跨越地理的限制。如果這對本書的讀者太過牽強，我們可以從先進國家的城市計畫（例如，美國），來觀察空間的意識型態功能；在美國，某些建築物被規劃在特定區域內，因爲它們的功能可能和其他建築物的功能發生衝突（例如，基督教會和伊斯蘭教清眞寺；工業工廠和高級住宅區）。在一篇研究地理和其他學科之間的跨學科文章中，納特（Kim Knott）極富洞見地談論空間的歷史「延伸」，指向了較早的歷史。[7]這個醫治事件發生的神聖區域，指向了一世紀猶太人明顯特有的整個宗教歷史和禮儀；它也代表一世紀猶太宗教領袖的權力和禮儀。路加刻意的象徵筆法，的確不容錯失。

同時，這個瘸腿的局外人被帶進了聖殿內，就如同在較後篇章中，外邦人將被帶進上帝的國度的方式一樣。如果瘸腿者先前在形式上被定義成沒有能力敬拜，那麼他的沒有能力，如今已被耶穌藉著使徒而除去了。這個故事，爲路加的寫作開啓了一系列由空間關係而造成的反諷。故事以瘸腿者有力的轉變爲結束。這個神蹟因此幫助了所有爲了宗教理由而來到此處的人。它幫助我們描繪出彌賽

亞的職事。同時，它向羅馬軍團裡的人展現，有一個嶄新的國度將要超越羅馬或任何人爲國度。藉著跟隨君王耶穌那一群有力卻平凡的使徒，這個國度將被實現出來！

顯然，瘸腿者對於使徒的能力毫無所知，因爲在使徒行傳三章4節中，彼得要求瘸腿者留意看他們。如果使徒沒有要求瘸腿者注意他們，那麼使徒將和其他進殿的敬拜者毫無兩樣。[8]使徒行傳三章10～11節以希奇驚訝，來描述百姓對於醫治神蹟的回應；「希奇」、「驚訝」是路加形容人們回應特殊事件的典型用語（路四36，五9；徒十一5，二十二17）。[9]在此的確有特殊事件發生。因爲在路加寫作的其他任何段落中，希奇和驚訝從來沒有一起出現過。有這種震驚回應的最主要原因，乃是因爲這個特殊事件是公開的。路加沒有使用複數，卻使用單數動詞來說明百姓「看見」（see / εἶδεν）他行走。在周圍的每一個人都可以看見這個公開的奇觀，因爲瘸腿者拉著彼得行走（徒三11）。[10]在整個群體面前，瘸腿者從他的社會和宗教被擄中得到釋放。醫治所產生的複合果效，是路加表達這個事件對群眾產生巨大衝擊的方式。

瘸腿者的瘸腿，在經歷四個步驟之後得到醫治。第一，彼得告訴瘸腿者，他無法提供瘸腿者任何物質，但他可以爲瘸腿者帶來醫治（徒三6）。[11]故事因此刻意地將歸主的宗教信仰重要性，置於物質財富之前。第二，彼得奉拿撒勒人耶穌基督的名，醫好了瘸腿者（徒三6）。第三，彼得拉著他的右手，扶他起來，使他能夠執行彼得叫他「行走」的命令（徒三7）。這個命令幾乎像個笑話一樣，因爲這個生來瘸腿的，在他的有生之年從來沒有行走過。[12]他從來沒有學習如何行走。除非神蹟緊隨而來，否則這個命令不就像一個無情的嘲諷嗎？第四，瘸腿者不但完全得醫治，並且走著，跳著，讚美神（徒三8～9）。[13]路加幽默的寫作，借用社會的殘酷笑話帶出嘲諷，主要因爲社會無法產生這種醫治。就好像叫一個沒有牙齒的人刷牙一樣，但全新的牙齒卻奇蹟式地出現。

使徒行傳三章8節的希臘文尤其生動；其中「跳起來」（leaping / ἐξαλλόμενος）屬現在式分詞（present participle），「站著」（standing upright / περιεπάτει）屬未完成式主動語態直說語氣（imperfect active indicative），「進入」（entered / εἰσῆλθεν）屬不定過去式主動語態直說語氣（aorist active indicative），最後「走著」（walking / περιπατῶν）、「跳著」（leaping / ἁλλόμενος）和「讚美」（praising / αἰνῶν）都屬現在式分詞（present participle）。如此說來，使徒行傳三章8節可以按字面翻譯如下：「當他開始用腳跳起來時，他開始站立並且走入聖殿；走著，跳著（他自己主動），和讚美神。」這可能是以賽亞書三十五章6節所描述的彌賽亞紀元的實現。在彌賽亞的紀元中，瘸腿者必跳躍像鹿。尤有甚者，「跳」在這個相同的句子中出現了兩次，其中第二次的用法屬於現在式關身語態分詞（present middle participle），流露一種特別的生動意味。這個人不僅獲得行走的能力，並且藉著跳躍，複製了彌賽亞工作的確實應驗。不單瘸腿者經歷這個彌賽亞神蹟，百姓也看見他繼續行走與讚美神（徒三9）。使徒行傳三章9節使用現在式動詞，描述瘸腿者的行動。這些動詞清楚顯示，百姓所看見的並非片刻，而是持續發生的行動。

路加的故事生動無比，幾乎讓讀者置身於醫治事件的場景中。一個天生就是瘸腿的人，竟然能在從未學習身體機能的情況下突然跳起來，這至今仍是一個謎。如果使徒給他金錢，他的問題可能暫時得到解決；但給他健康，卻能除去他一生的重擔。更重要地，這個人現在能夠和彼得與約翰一同進入聖殿「之內」。他成爲以色列的完整成員，不再被迫停留在外邦人院了。伯恩（David Byrne）的著作《社會排除》（*Social Exclusion*）爲這個故事的解讀，提供了一個極有助益的模式。[14] 更確切地說，公民身分不僅常被用來包含特權階級，並且被用來排斥低下階級。這個瘸腿者不再是社會的寄生蟲或他人慈善的對象（行善）；他已經成爲一個完整和有用的成

員，他更成爲一個可以敬拜的人。他現在以以色列公民的身分生活。公民的身分使他可以獲得某種權利。[15] 他有敬拜的權利，耶穌也將力量賜予他，因此這個從前被拒絕的人，現在可以加入聖殿圍牆之內的「內圈」中。他已經獲得一個全新的地位。更重要地，路加再度使用空間的關係來顯示，這個瘸腿者從局外的地位，被帶進以色列公民的局內地位。因此所有的人都滿心驚訝，因爲他是眾人皆知的瘸腿乞丐（徒三10）。[16] 爲什麼一個局外人現在會如此勇敢地以局內人的身分，進入聖殿之內呢？他們知道他過去是一個被拒之人，何竟現在他又走又跳，又進入聖殿呢？

眾百姓的反應，和使徒行傳中的典型反應十分相似。舉例來說，使徒行傳二章12節顯示眾百姓的驚訝，帶出彼得在下文的解釋。路加常常使用豐富的詞藻，來描述人們驚訝的反應。他在使徒行傳二章12節和三章10節中，分別使用不同的字彙。使徒行傳三章10節的字彙「希奇、驚訝」，是可以回溯至荷馬（Homer）時代的古老用字，它代表人對於某些神聖行動的一般反應。對路加而言，對神蹟的情感反應是相當複雜的。他在此藉著僅僅使用一個顯示超凡事件發生的字彙，來保留他的評論。然而，所有這種反應都代表一件事：困惑。困惑促使了繼起解釋的出現。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

有一個平行，可見於這個故事和路加福音五章17～26節之間。這兩個故事都導致爭議，耶穌明顯並且可能刻意地和宗教權威發生直接的衝突。[17] 這個故事相當重要，不僅因爲它發生在耶穌職事的初期，也是因爲「人子」的頭銜，第一次出現在路加福音中。這個頭銜的出現，顯示路加記錄這個故事的目的：定義人子（即彌賽亞）的身分。醫治相當重要，因爲第一世紀的受害者，無法免除被社會疏離的後果。[18] 舉例來說，耶穌之所以在路加福音五章20節赦免癱子的罪，乃是因爲有一種社會污名，與疾病和殘障密不可分

（參約九2）。這個單一的宗教意識型態，在猶太教和羅馬世界中成爲一種壓迫的力量。至少，污名導致一個殘障者完全和他的社會隔離；尤其在羅馬的帝國意識型態中，戰士因著他們在軍事上的英勇而備受重視。尤有甚者，男性受害者特別無法實現成爲家庭供應者和適當的一家之主的尊榮。

在新近的一項重要研究《身心障礙》（*Disability*）中，邦斯（Colin Barnes）與莫瑟（Geof Mercer）都同意出自1970和1980年代的一些研究；他們認爲身心障礙面臨六項重要挑戰：建築的、態度的、教育的、職業的、法律的和個人的。[19] 其中有些挑戰也出現在此。在建築方面，癱子被留在外面。無怪乎，他的朋友必須克服這個問題。在態度方面，人們根本不願意讓路，以使這個癱子能夠進入屋內。雖然我們對癱子所受的教育毫無所知，但我們可以假設，他無法將所學的運用在職業上，因爲他必須被抬著才能行動。

總的來說，癱子和聖殿旁的瘸腿者，有下列六項平行之處。

第一，在耶穌醫治癱子的事件中，受害者也像瘸腿者一樣無法行走。他被醫治之處的房屋是如此擁擠，以致他的朋友必須將他從瓦間下垂到屋子當中（路五18～19）。[20]

第二，兩個不能行走的人，都被其他人抬著（參徒三2）。兩個人都是局外人；其中路加福音第五章的癱子，因爲他的身體狀況（即缺乏行動的能力），而眞正地被隔絕於外。如同我在前面提及的殘障研究，僅僅因爲法律－宗教的要求，這些人被隔離於聖殿之外。但醫治克服了這種傷害。

第三，這兩個人都因耶穌而得醫治。既然這個生來瘸腿的人因爲個人極大的不便，而被抬到聖殿門口，因此直接和間接來自耶穌的醫治，的確幫助他在社會中，成爲一個在職業上有用的人。

第四，兩個人都在宗教領袖的眼前得醫治，爲要引發人們對耶穌身分的回應。

第五，兩個人都站起來並且讚美上帝（路五25）。眾人對於他

們得醫治的反應，也極其相似。換言之，使徒正在收取和耶穌在世時一樣的成果（參路四36，五9、26）。更重要地，兩個故事都論及權柄。在路加福音第五章，主要議題與耶穌赦罪的權柄有關。既然耶穌可以醫治，祂已然展現祂有能力赦罪；耶穌的赦罪權柄也將在有罪婦人的膏抹記錄中，再次得到證實（參路七48～50）。在癱腿者的故事中，使徒特別確定他們的醫治是奉耶穌的名而行，因此暗示了基督的權柄（路五21～24；徒三6、12）。權柄的議題相當嚴肅。和許多研究耶穌的非福音派學者的宣稱相反，癱子的故事是重要的經文出處，說明耶穌的話語隱含了祂的神聖權柄和地位。[21] 宗教領袖知道耶穌的暗示，因此控告祂褻瀆上帝（路五21）。

第六，兩個故事中的宗教領袖，都好像被限制了。因爲醫治的證據，讓他們沒有權利說出心中眞正的感覺。艾凡司（Evans）建議一種有趣的可能性，就是那些在路加福音五章26節中讚美上帝的人，包含宗教的領袖。[22] 這個可能性雖然不太有力，但從敘事的寫作方式來看，這種看法還是可能存在。不過我個人相當懷疑這種看法。

眾人以帶有一種特別意味的描述，來看待耶穌的醫治 ——「『非常』（remarkable）的事」（路五26），即一個人竟然可能藉著醫治來證明他可以赦免人的罪。這的確是個深具革命性和非比尋常的事件。隨著事件的發生，討論的議題也由「誰的權柄」轉至「耶穌是誰」。耶穌無疑就是這位除去社會污名和赦罪的醫治者。如此一來，被醫治者不僅能以這個世界的公民身分，來履行他在社會中的角色，並且他可望也能成爲耶穌國度的見證和參與者。耶穌和彼得的醫治之間最重要的相似點，就是事件的記錄並不是爲了娛樂眾人。它們甚至不是因爲驚奇和懼怕而被記錄，因爲彼得在使徒行傳三章12節斥責希奇驚訝的旁觀者。

尤有甚者，在建築上，聖殿是顯示疏離的重要方式。在宗教上，聖殿是終末的決定性燃點。路加福音以聖殿和有關上帝工作的

預言爲開始；孩童耶穌也在聖殿裡，和教師進行有關聖經的對話；路加的故事也以門徒在耶穌升天後，聚集在聖殿裡爲結束。聖殿的記錄顯示，教會非常渴望並且以一種全新的彌賽亞方式，停留在以色列的宗教制度中。如此說來，聖殿面臨了接受或拒絕這個彌賽亞運動的挑戰。路加的記錄，也排除了基督教在早期刻意並且激烈地嘗試和聖殿分離的神話。事實上，早期教會採取每個必要的步驟，在尋求保持合一的行動下，進行猶太教的內部改革。猶太教和基督教的最後分離，並非教會的錯誤。

在耶穌和彼得的醫治之間，有一個主要差異存在。這個重要的差異，不應該逃得過博聞多識的讀者提阿非羅的銳利耳朵；路加有可能嘗試在此帶出一個教訓。耶穌不需要奉自己的名或上帝的名醫治。[23] 彼得則需要奉耶穌的名。彼得的醫治故事，指向耶穌的權柄。榮耀指向耶穌，而非醫治者自己。在平行和差異的綜合觀察中，我們可以看見，雖然教會跟隨基督的腳蹤行，但教會的職事將榮耀歸給耶穌，而不歸給她自己。

和聖殿旁的瘸腿者平行的另一個故事，可見於路加福音七章11～22節拿因城寡婦之子復活的故事，而第22節則是這個故事的高潮。我認爲這兩個神蹟背後的整個隱含題旨，實際來自以賽亞書三十五章5～6節；因爲以賽亞書揭示，彌賽亞傳統必須有這類的神蹟相隨。[24] 耶穌使寡婦的兒子死裡復活的神蹟，也和瘸腿者得醫治的神蹟有一些平行之處。兩者之間的不同，顯然在於嚴重程度的差別；死亡無疑較瘸腿更加嚴重。路加一方面使用死人被抬出來埋葬的詞語，來形容寡婦已死的兒子；另一方面使用坐著乞討，來形容使徒行傳中的瘸腿者。雖然路加使用不同的詞語，但被抬來抬去的觀念，卻出現在兩者中。在已死的兒子的案例中，耶穌吩咐他起來；而在瘸腿者的案例中，使徒則叫他起來行走。吩咐的命令並不相同，因爲它們針對兩個受害者的不同議題而發出；一個是死的，另一個則是瘸腿的。神蹟的結果讓眾人驚奇，同時出現在路加福音

七章16節和使徒行傳三章10節中。更重要的部分，可見於路加福音七章16、22節。路加福音七章16節顯示，看見神蹟的眾人承認先知的權柄。然而，路加福音七章22節更顯重要，因爲它涵蓋了彌賽亞時代的記號；其中包含瞎眼的、瘸腿的、不潔淨的、和耳聾的得醫治，死人得復活，加上窮人有福音傳給他們。

另外有一段類似的經文，可見於路加福音十四章21～23節。這段經文也顯示，瘸腿者被接納乃是上帝國度的一個記號。尤有甚者，外邦人將在彌賽亞的工作中占有平等的分量，更是上帝國度的鮮明記號。這個提及瘸腿者得醫治的名單，也預示了使徒將在使徒行傳第三章行使的神蹟。福音的宣講也在神蹟和五旬節之後隨即開始。換言之，門徒藉著這個「包含性的職事」（ministry of inclusion），應驗了彌賽亞的記號。如此說來，使徒的時代是由耶穌開始之彌賽亞時代的延續。耶穌擁有先知的權柄，來行使國度的工作；現在，教會也以同樣的方式，來執行這個責任。上帝藉著這些神蹟，來證實使徒的權柄。如果以賽亞書第三十五章的引喻忠於原來的文本，那麼以賽亞所描述的是一個耶和華所治理的公義社會。彌賽亞和祂的跟隨者將公義帶回以色列，使所有的人都有平等的機會再度成爲完整。費茲梅爾如此說：「這裡描述的六類不幸之人的總和，不論是不是以賽亞書的引喻，都是強調路加福音的耶穌所要傳遞信息的對象。」[25]現在，相同的職事落在教會的肩上！

演說

故事情節

在和約翰的關係中，彼得再度扮演領袖的角色。彼得在使徒行傳三章11～26節，給眾百姓一個講論的回應。這是彼得在使徒行傳中的典型（參徒二14）。在這個例子中，身爲領袖的彼得必須正

確地回應百姓的詢問，才可以避免因爲神蹟而導致困惑的結果。值得注意的重要觀察是神蹟發生的區域，乃是所有外邦人進城朝聖的地方。這個地點無疑顯示，使徒行傳一章8節將福音傳至地極的理念。彼得的演說可以分爲下列幾個部分。

演說的第一部分，可見於使徒行傳三章12～16節，彼得以斥責爲演說的開始。斥責又以眾人爲何驚訝的問題爲開始，因爲眾人以爲神蹟和使徒的能力或虔誠有關。可見，斥責不是爲了眾人的驚訝，而是爲了眾人驚訝的背後原因。[26] 更確切地說，使徒的品格和神蹟無關。這項斥責也指向使徒行傳三章13～15節中，那些猶太聆聽者的集體責任。巴瑞特指出使徒行傳三章13節所提及的列祖，和猶太人「十八祝禱」（Eighteen Benedictions）的公式非常相似；這不應令人驚訝，因爲使徒正準備要敬拜和禱告。[27] 藉著這些名字，彼得向以色列人訴諸上帝的信實。事實上，使徒行傳三章24～26節，提及摩西、撒母耳到亞伯拉罕，揭示一位永不改變的上帝。尤有甚者，使徒行傳三章13～14節對於彼拉多的提及，提醒群眾想起，因爲羅馬人和猶太人領袖的合作而導致的集體罪惡。使徒行傳三章14節的「你們」（you / ὑμεῖς），尤其具有強調的意味。因此，對於耶穌的棄絕超越了猶太人的圈子，而進入普世的廣大範圍。彼拉多所代表的羅馬帝國，也在這項不公義的定罪上，承擔等分的罪惡。如果不是普世罪惡需要救贖的話，救贖的普世福音就沒有意義了。

使徒行傳三章14節中的耶穌，被形容爲那聖潔公義者，生動展現被定罪的耶穌的無辜。「聖潔」和「公義」的結合，只在使徒行傳此節經文中出現；爲的是要揭露被猶太整個國家定死罪的耶穌的生命品質。因爲定罪無辜者並且讓謀殺者脫罪的緣故，彼得時代的猶太民族實際犯了雙重的罪惡。然而，這個重罪可以在彼得演說的下一個部分得著塗抹。更重要地，彼得意欲藉著這個神蹟，展現在「這個耶穌」裡的信心，使他有能力行出使徒行傳三章16節的

神蹟。[28] 使徒行傳三章16節：「我們因信祂的名，祂的名便叫你們所看見所認識的這人健壯了」，也可如此翻譯：「因著祂的名的信實……」（by the faithfulness to His name...）；這種譯法暗示對於基督的信實，而非人的信心的強調。雖然從經文可以看見使徒的信心，但經文的確沒有展現瘸腿者的信心。尤有甚者，出現在此的「名」（the name / τοῦ ὀνόματος）一字，是整個第三章的強調（徒三6、16）。換言之，如果耶穌死了，並且沒有從死裡復活，那麼耶穌作爲聖潔者的名譽就岌岌可危了。然而，耶穌的確復活了！

演說的第二部分，可見於使徒行傳三章17～26節。彼得以悔改的訴求繼續他的演說，因爲對彼得而言，聖靈是路加福音三章17節預言即將來臨之審判的記號。[29] 雖然彼得在使徒行傳三章17節，考慮到領袖和百姓是因無知而犯罪，但這並不意味他們是無罪的。這種無知也是門徒在耶穌受死和復活之前的特徵（路九45，十八34，參二十四45～46）。[30] 這種無知充滿了未曾經歷復活和聖靈的人，它可能會導致某種恐怖的行動，就如在某些案例中，主張殺害無辜人士或是對此加以容忍。同時，在使徒行傳三章18節，彼得提出一個路加－使徒行傳相當重要的題旨：「上帝的主權」。更確切地說，耶穌的死並非意外之事。彼得接著在使徒行傳三章19～21節，呼召百姓悔改和歸向上帝。[31] 那些謀殺和容忍不公義的人雙雙有罪，並且需要悔改。彼得的悔改呼召，非指在理性上同意彼得的評估，或在情感上爲罪惡憂傷。[32] 相反地，彼得藉著使徒行傳三章16節有關自己對於耶穌的信心委身，指出悔改的眞義。

彼得在使徒行傳三章22節更進一步，呼籲百姓以聽從上帝所差派之先知的態度，來順服耶穌。使徒行傳三章22節的「興起一位先知」，具有雙重的意義；可能同時適切舊約的預言和福音的信息。從舊約神學來看，上帝興起一位先知來領導百姓；而從使徒宣講的主要核心來看，上帝使耶穌從死裡復活。無疑地，復活是耶穌的先知職分獲得證明的準確原因。這也隱含著審判的意味。當耶穌再來

時，凡拒絕祂的人，都要面臨審判（徒三21～23）。根據使徒行傳三章23節，上帝新子民的定義，因此就成爲「那些信奉耶穌教導的人」。

如同在五旬節中的人們一樣，我們看見兩種回應的產生（參徒二13、41）。有些人（像使徒行傳二章41節）接受主耶穌，爲教會增添了大約兩千人（應該沒有包括婦女的數目）。另有些人，尤其是宗教領袖，不但拒絕悔改，並且逼迫使徒。這也是下文的討論重點。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

彼得斥責眾人的一般前提，並非來自他自己的先知想像，而是來自耶穌先前的講論。耶穌的平行講論，尤其可見於路加福音四章16～30節和路加福音二十章17節。在路加的筆下，這方面的平行清楚呈現。在路加福音四章16～30節和二十章17節中，路加顯示耶穌明說祂自己就是舊約盼望的應驗。就像使徒行傳第二章的演說，如今彼得在他的斥責中呈現相同的模式，繼續將耶穌視爲舊約盼望的應驗。彼得更明確地指出，耶穌的受死和復活是上帝的旨意。事實上，在許多場合中，耶穌已經論及祂的受苦和復活是聖經的應驗（路九22、44，十三33，十七25，十八31～34，二十二37，二十四7、25～27、32、44～49）。我們從隨後發生的逼迫中，看見使徒的信仰堅定不移；不僅因爲他們從耶穌接受某種理念的教導，更因爲他們經歷那些預言的應驗。

另一處值得注意的是，五旬節的演說和使徒行傳第三章這段演說之間的比較。其中有五個相似的題旨，普遍出現在這兩個演說中。第一，舊約的引用是一種說服人的常見設計（徒二25，三22）。第二，兩個演說都非常重視耶穌的復活（徒二24，三15）。第三，兩個演說都發出悔改的呼召（徒二38，三19）。第四，兩個演說都控告聽眾，在耶穌的受死上犯了某種程度的罪惡（徒二36，三

15）。第五，彼得在使徒行傳二章22節，以「拿撒勒人耶穌」來稱呼耶穌。而在使徒行傳三章6節，彼得奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫瘸腿的起來行走。從演說資料的相似題旨，我們看見基本的使徒福音宣講最早期模式的形成。相似的悔改呼召，顯示彼得在演說中對於傳福音的即時強調。路加很可能是在展現早期教會中典型的福音性使徒演說。更重要地，隱含在五旬節演說中有關被聖靈充滿的討論，更揭示了門徒身分的眞正模式（參徒六5，十一24）。雖然經文並未明顯提及，聖靈是彼得五旬節演說的推動力，但因著當時的場合，我們可以安全地推測聖靈在其中的角色。甚至可說，聖靈就是五旬節神蹟的推動力。如此說來，路加的強調是相當微妙的。對於五旬節而言，神蹟是重點。而對於使徒行傳第三章這段演說而言，門徒遵從上帝的命令成爲見證，而非遵從人的命令禁口不言（徒四18），則是強調的重點。眞正的門徒尊重上帝的旨意，而非人的命令！

在一篇文章中，侯梅斯（Geir Otto Holmas）針對路加－使徒行傳中的聖殿，提出一項關於混合的評論。[33] 他的觀察誠然正確。因爲「混合的人物」在此展現，爲使徒行傳的其餘部分，預示了彌賽亞信徒和猶太教之間的關係。很快地，嚴厲的逼迫將隨之出現，但聖殿仍然值得前往，只要信徒的焦點是禱告，而非宗教禮儀。尤有甚者，焦點應該是善行（例如，醫治、分享財物），而非剝削（例如，聖殿的潔淨）。這種張力將持續發生在使徒行傳第七章的司提反演說中，和使徒行傳末了保羅最後抵達耶路撒冷的故事中。第一個衝突，顯然爲路加對聖殿之看法的更廣題旨，設下了伏筆。

五旬節的演說和使徒行傳第三章這兩個演說的宣講方式，也呈現兩項重要的差異。第一，在第一個演說中，耶穌行使神蹟（徒二33）。而在此，相信耶穌的名，是行使神蹟的背後原因（徒三16）。更重要的是使徒行傳三章22節，對於申命記第十八章的摩西的引述。換言之，路加爲了更廣的敘事目的，而引述一位像摩西的先

知，因爲它和耶穌最初受試探之記錄中的「新摩西」題旨，相互連結（路四）。[34] 這種詮釋耶穌生命的方式十足可以令人理解。畢竟，在摩西職事的一開始，摩西花了四十天的時間來接受上帝的律法；同樣地，耶穌也在曠野四十天，接受魔鬼的試探（參出二十四18；路四1～13）。「新摩西」題旨的詮釋，可以回溯至相當早期的來源。上帝子民的眞正領袖是像耶穌這樣的先知，祂現在藉著彼得的宣講來行使大事。藉著這項神蹟，從耶穌到使徒的使命移轉終告完成。在這個職事的新階段中，使徒繼續了耶穌所開啓的彌賽亞記號。第二，彼得在使徒行傳三章21～23節中，比較以未來的審判爲焦點。因爲若沒有審判，就沒有悔改的必要。審判的觀念一定蘊藏在使徒行傳二章38節的悔改呼召中，但在此卻相當明顯。第三，彼得對於無知的提及，沒有出現在使徒行傳第二章，卻出現在使徒行傳三章17節；或許是因爲上下文中聖殿禱告的宗教背景，和圍繞在旁邊的宗教領袖。

「耶穌是一位像摩西的先知」的神學陳述（徒三22），爲使徒行傳和路加福音的平行比較，提供了完美的基督論背景。耶穌像摩西一樣，展現超越大海的能力（路八）。耶穌也餵飽了千人的群眾（路九）。耶穌像摩西一樣，有七十（二）位幫手（路十）。耶穌也和摩西一樣，有一個滿有榮光的臉面（路九）。耶穌正是那位完美和最後的先知！彼得不過是耶穌的傳聲者。身爲先知和盟約的兒女，他們必須承認耶穌是先知。

逼迫

故事情節

這個故事的下一部分，比較令人不愉快，因爲使徒行傳中的使徒們，面臨了第一個逼迫的時刻。開始這個逼迫的黨羽，包含守殿

官（就像警察大人）和撒都該人。在禮儀的責任上，守殿官僅比大祭司稍低一級；他們可能握有立法大權，決定誰可以或不可以進入聖殿（即排除外邦人和瘸腿者於聖殿之外）。使徒行傳四章1節清楚顯示，撒都該人不相信復活的事。這個景象是一段有關耶路撒冷的正確歷史描述，因爲羅馬軍人不會進入聖殿；扮演軍人角色的猶太好戰分子，召來守殿官行使安全的職責。他們代表羅馬人所容許猶太人的有限自由。同時，在某個方面上，他們也扮演猶太人和羅馬人之間的權力中介者。他們完全以自我的利益爲中心。就像聖殿有自己的錢幣一樣（即潔淨的金錢），聖殿也有自己的猶太衛兵（參太二十一12下半；路二十二1～6）。這無疑顯示外邦人和猶太人之間的極端界限，但這種現象很快就會被改變！

就目前而言，彼得容許瘸腿者再度被接納入聖殿中；這項行動預示了，後來彼得接納甚至像哥尼流的外邦人，進入上帝國度中的事件。彼得的控訴和行動，對於聖殿當時的慣例造成了問題。因此極其自然地，他們會被彼得的教導所困擾（徒四2）。這個宗教人士的團體，或許就是規定瘸腿者和被拒之人不准進入以色列人院的始作俑者。如今，使徒的醫治容許瘸腿者再度成爲完整，並且得以進入聖殿。同時，當使徒因著第二天的受審而被捕的那夜，有大約五千個（不算婦女）信徒，成爲彌賽亞群體的一部分（徒四4）。這個事件的時間相當重要，它展現了在如此短暫的時間之內，能有這麼多人信主，乃是因爲彼得滿有效果的宣講。我大膽猜測這麼多人聚集在聖殿，有部分原因出自先前的五旬節節慶。巴瑞特引用耶路撒冷的人口爲證據，當時的人口數大約有二萬五千人。[35] 如果這是正確的估計，那麼信主的總人數，大約占了耶路撒冷全部人口的五分之一或六分之一，但這並不包含因爲宗教目的而前來耶路撒冷的散居猶太人。

使徒的受審在被捕的第二天發生，大祭司亞那、該亞法、約翰、亞力山大、和大祭司的其他親族都在那裡（徒四6）。在這個

時候，以色列祭司家庭的權力，已經從聖殿擴展至會堂中。碑文顯示，祭司的家庭甚至扮演會堂首領的角色。[36] 他們因此設立了宗教－政治的權力制度。如此說來，眞正的議題是：「什麼權力－什麼名字？」。在權力結構如此被祭司階級限制的情況下，彼得的行動不僅違反了他們的神學理念，更侵犯了他們的社會階層。被聖靈大大充滿的彼得，就像他在使徒行傳二章40節的表現一樣，以使徒行傳四章8～12節的另一項演說，回應審問他的宗教領袖。這個演說可以分爲下列三部分。

第一，彼得在使徒行傳四章8～9節，指向殘疾人得痊癒這個不容否認的事件。這種神蹟，實際是證明使徒行傳信息有效性的方式（參徒十四3）。更令人無法否認的是，使徒行使神蹟所奉的「名」（徒四10）。[37] 第二，彼得在使徒行傳四章11節：「他是你們匠人所棄的石頭，已成了房角的頭塊石頭」，引用舊約來證實他的聲稱。這個引述出自詩篇一百一十八篇22節。第三，彼得在使徒行傳四章12節，論及除了耶穌以外別無拯救。彼得的信息相當重要，因爲他沒有將「耶穌」這個專有的名字，視爲理所之當然。因著耶穌是希伯來文約書亞的希臘文翻譯的事實，彼得可能引述了耶穌代表「耶和華拯救」的字面意義。如此說來，救恩的信息不但在文化上適切，並且在字面上眞實。觀察彼得引用這首詩篇實在有趣，因爲詩篇第一百一十八篇最有可能影射以色列人所拒絕的聖殿。以色列人持續拒絕的石頭，就是聖殿。相當反諷的是，彼得口中的耶穌，就像匠人所棄的石頭一樣，是聖殿的房角石（即眞正的聖殿）。換言之，彼得在此的演說，暗示敬拜上帝的眞正地方是在耶穌裡，而不是在某個人手所造的建築物裡。對於經常在敬拜中吟唱詩篇第一百一十八篇的宗教領袖來說，彼得的教導聽起來想必相當激烈。彼得這番激烈的教導，進一步地象徵使徒行傳第七章有關聖殿的更明顯教導。

逮捕使徒的黨羽的回應，也可見於下列分析。第一，他們看

出使徒原是沒有學問的小民（徒四13）。第二，他們看見彼得和約翰，因爲跟隨耶穌而有的膽量（徒四13）。他們無法否認彼得的修辭力量。在古代，善於修辭的人都被視爲受過教育的知識分子，因爲修辭學是希臘－羅馬正式教育的必修科目。卡瑞正確地陳述：「在這種競爭的社會中，演講爲一個人的能力提供了基本的指標。」（Quintilian *Inst. Or.* 12.1）[38] 缺乏正式教育的彼得，如今在大有學問之人面前發表勇敢的演說，不單證明他身爲一個人的勇氣，更證明他身爲宗教群體領袖的能力（徒四5）。第三，他們想要辯駁，卻因得醫治的瘸腿者的證據而無話可說（徒四14）。更重要地，他們注意到這些人是基督跟隨者的事實。[39]

使徒行傳四章22節顯示，這個生來瘸腿的人（徒三2）已經四十多歲了。指向使徒行傳三章2節的目的，乃爲展現瘸腿是天生的缺陷，而不是瘸腿者的後天錯誤。藉著使徒行傳四章22節的年紀說明，路加顯示這個神蹟是多麼令人無法置信。使徒行傳四章22節的旁白，是路加將整個敘事和合法見證人連結在一起的方式。事實上，這個故事因爲超越見證人合法性的更廣內容，而顯得異常豐富。這個天生瘸腿如今卻是成年人的瘸腿者，似乎令人納悶。因爲在路加福音中經常出入聖殿的耶穌，竟然沒有醫治他。耶穌將這個瘸腿者留給使徒，使他們繼續祂的工作，以致耶穌的權柄，如今藉著使徒的工作得到證實。瘸腿者的年紀爲眾人所知，主要因爲認識他的眾多見證人，另外也可能因爲他自己的親口見證（徒三8）。因著上述的了解，審判者在商議之後，恐嚇使徒不可再奉耶穌的名對人講論（徒四15～18）。然而，對路加而言，路加記錄這項事件的筆法，顯示這項無可辯駁的事實不但眾所皆知，並且超越使徒的口頭宣講。瘸腿者行走的能力，足以響亮地述說耶穌藉著使徒行使的大事。縱然使徒被禁止對人講論這事，瘸腿者全新的生活方式，必然引發指向耶穌的問題。更別說還有其他見證人存在了。

面對逆境的使徒，竟然膽敢挑戰審判的決定。他們以兩個理

由，肯定他們將繼續奉耶穌的名講論的決心。第一，他們將藉著奉耶穌的名講論，來聽從上帝（徒四19）。再次地，耶穌的名譽（即名字）陷於危機（徒四10、12、17、18等）。然而，如果耶穌的名譽依然完整，那麼宗教領袖的名譽必見敗壞。福音的信息未必總是動聽！第二，使徒將以見證人的身分，講論他們所看見和聽見的（徒四20：「我們所看見所聽見的，不能不說。」）。這可能是基督徒根據上帝律法的更高原則，而不順服人爲法律的最古老和最清楚案例之一。從那時開始，有許多不順服人爲法律的事件自然產生；在諸多不同的原因中，並非各個都與宗教相關。彼得和約翰的回答，爲基督徒和所有依據良心而活的人，設立了歷史先例。

在解讀這個故事時，我們看見這個故事和耶穌被捕之間的某種平行。在路加福音二十二章52節中，前來逮捕耶穌的祭司長、守殿官和長老，和在使徒行傳四章1節中，逮捕使徒的團體相當類似。這個團體幾乎成爲描述耶穌敵對者的公式。與其詢問「路加是否反猶太」這一常見問題，不如將這個象徵性的團體，視爲路加用來展現耶穌和祂的跟隨者在生活方面平行的筆法。它實際是一種文學設計，而不是刻意呈現的反猶太意識型態。事實上，路加對於猶太人的看法是相當混合的。[40] 混合的觀點顯示，早期教會一方面嘗試在猶太教的限制中生存，另一方面必須偏離猶太教一些基本教義之間的張力。尤有甚者，使徒行傳四章1節中的例外是一群撒都該人，他們以熱烈參與宗教和政治而爲人所知。並非所有的猶太人都不同意門徒。事實上，這些人士和急於想要掩飾殺害耶穌之罪的祭司和守殿官，有大不相同的興趣。撒都該人所關切的，是他們有關復活的神學。彼得早在使徒行傳二章23～24節，稱祭司、守殿官、撒都該人這個團體爲「無法之人」。彼得並沒有將所有的猶太人囊括其中，但暗指那些繼續容忍這類無法的領袖及其行動的人。將這些敵對者連結在一起的共同點，就是他們都是羅馬帝國勢力和猶太宗教領袖之間的中介者。這些中介者強烈依賴他們對於羅馬人的影響

力。與其服事猶太百姓的利益，他們只注重他們自己的好處。連接路加福音第二十二章和使徒行傳第四章這兩個逮捕行動的關鍵，是門徒現在跟隨耶穌的腳蹤而行。他們不單像耶穌一樣醫治和宣講，他們也像耶穌一樣遭逼迫並且受審判。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

兩個非常類似、針對領袖而發出的辯護性演說，可見於五旬節和最後一個向群眾發表的演說。這個演說和前面兩個演說，有許多相似的要素。這個演說很快地就指向剛剛發生的醫治事件；和彼得在五旬節演說的一開始，就指向五旬節的事件一樣。尤有甚者，彼得的演說再次充滿舊約的引述，以證明他有關耶穌受死和復活的觀點。這個演說的控訴語調，也和先前兩個演說的雷同。強森的觀察可能正確，他認爲路加所刻劃的彼得，正在扮演路加福音二十二章30節的角色，即使徒在未來要審判以色列的十二個支派。[41] 這個未來在此時應驗了，就像五旬節部分應驗了耶穌在使徒行傳一章8節的預言一樣，即散居的猶太人將福音帶回地極。更進一步地，就像先前的演說一樣，彼得強調並且高舉耶穌的名。在此有所不同的是，彼得沒有發出悔改的呼召。可見在此，根據領袖的宗教興趣，彼得強調的是不斷出現在路加－使徒行傳中的應驗題旨。即便宗教的領袖全然盲目，上帝的旨意卻無論如何都會應驗。如同路加福音三章17節所預言的，這些信仰的敵人都將面臨聖靈後的審判（post-Spirit judgment）。派崔克・史賓塞（Patrick E. Spencer）指出，這個「逼迫」的題旨，不僅可以在耶穌的審判中追溯宗教的情境，也可以來自耶穌在加利利會堂的職事的初始。[42] 這個不需要再被重複的平行，也可見於所有宣教士和宗教領袖之間的衝突中。然而，彼得將按著上帝的旨意，而非人的旨意繼續往前行；演說的倫理強調點因此在此，而不在悔改的呼召（即傳福音的目的）。

路加福音中的討論，和「終末」的題旨緊密相連。在路加福音

十二章10～12節，耶穌預言聖靈將幫助使徒說話。對於路加福音十二章10～12節的誤解，常與任何一種基督徒公開演說（例如，講道）的缺乏預備有關聯。事實上，路加福音第十二章講論的上下文，關乎的是可能導致一個人否認人子的逼迫（路十二8）。這裡所指的缺乏預備，並非故意的忽略，而是因爲突然被抓去受審的危機而缺乏預備，也就是彼得和約翰所面臨的處境。孫寶玲所指的更廣上下文，是不要害怕能殺害身體的逼迫者，而要懼怕審判全人的審判主。[43] 換言之，對上帝的信心和懼怕，將產生一種面對逼迫的勇氣。而逼迫正是末日的記號。如此說來，使徒行傳這個敘事，就成爲路加福音十二章10～12節的最早應驗。彼得的能力展現了耶穌話語的能力。

另一個介於使徒和耶穌之間的平行，可見於他們的社會地位。在使徒行傳四章13節，宗教領袖不但認出彼得和約翰是沒有學問的小民，更知道他們是耶穌的跟隨者。根據路加的記錄，他們究竟如何成爲耶穌的跟隨者？在路加福音二章24節，耶穌的家人所獻的微薄獻祭顯示，耶穌的家庭被列於貧窮和普通的家庭中。無怪乎路加福音四章22節中的眾人，希奇耶穌口中所出的恩言；就像宗教領袖希奇彼得和約翰所行的大事一樣。[44] 百姓提出一個合宜的問題：「這不是約瑟的兒子嗎？」（路四22）約瑟的兒子如何可能作出這些事呢？同樣地，這群未受教育的小民，如何可能如此自信地辯護自己的問題呢？希奇和懷疑的表現，顯出耶穌和使徒的地位相當平行。兩者都因他們的地位而受質疑。耶穌卑微的地位，如今傳給彼得和約翰；在宗教領袖的眼中，彼得和約翰的地位極其卑微。路加確實費盡心力對調社會的自然秩序，他在福音書中較少強調約瑟的角色；取而代之的是，他強調馬利亞在耶穌降生中的角色。這個關係的對調，顯示新紀元的反諷特質，因爲在其中，小人物將成爲大人物！

在此我們看見一個反諷的平行，事實上，「逼迫」的產生是耶

穌的工作和舊約預言的一種應驗（參徒四25～26）。更廣的神學議題，不僅是耶穌和教會都必須有此經歷之經文間的平行。尤有甚者，主要的神學議題，乃是彌賽亞的時代將發生醫治和宣講的觀點。正如我們已經看見的，彌賽亞的時代不但帶來上帝國度的醫治和宣講，並且加上了已經具體表現在耶穌基督裡的義人受苦。因此，彌賽亞的時代清楚地在使徒和教會的職事中繼續展現。

教會的回應

故事情節

在所有令人興奮的事件之後，教會也在使徒行傳四章23～31節發出回應。第一，教會以禱告而非恐慌爲回應（徒四24～30）。他們也同意並且強調猶太人和外邦統治者所共有的普世罪惡（徒四27；參徒三18）。地上的國度向天上的國度宣戰。這項事實未曾改變，因爲顯見於彼得與約翰和教會現在所面臨的逼迫。第二，他們在使徒行傳四章31節，以前所未見的勇敢，放膽講論上帝的道；主要因著他們的禱告，使他們都被聖靈充滿。

使徒行傳四章23～30節的禱告，可從下列幾部分來觀察。第一，他們在使徒行傳四章24～26節，訴求於上帝的救贖歷史和信實。[45]第二，他們在使徒行傳四章27～28節，訴求於在耶穌裡的歷史應驗。[46]第三，他們在使徒行傳四章29～30節，訴求於上帝的幫助，以行使更大的奇事。使徒行傳四章29節，是基督徒良心的極致陳述：「他們恐嚇我們，現在求主鑒察，一面叫你僕人大放膽量講你的道，一面伸出你的手來醫治疾病，並且使神蹟奇事因著你聖僕耶穌的名行出來。」「聽從」的觀念顯示了，上帝是這個群體的眞正領袖。凡在良心中感受傳福音之義務的基督徒，都必須堅守他的信念。顯然地，話語的宣講具有傳染性。這個部分，總結了使徒行

傳二章42～47節的群體生活。信息實際相當簡單。使徒領導，而群體則跟從。群體因此成爲使徒的化身，反之亦然。使徒行傳四章32節的「會眾」（congregation / πλήθους / 許多〔……人〕），第一次被使用於使徒行傳中。它暗指一個信徒群體，藉著凡物公用來堅守使徒的理想；猶如每個成員，都屬於一個更大的整體。

尤有甚者，這個會眾和舊約的以色列有一項眞正的平行存在，即兩者都以一個名字爲中心。舊約的以色列以耶和華的名爲中心；而在此，這個群體則以拿撒勒人耶穌的「名」（它在這個敘述中一貫地重複出現）爲中心（徒四10）。歷史耶穌的降生、受死和復活，對於這個新群體意義非凡。耶穌的歷史事件，對於所有的信徒都具有恆久的意義。使徒的領袖身分，也在群體對其物質財富的信任程度上顯露出來。

使徒行傳第四章的記錄，和使徒行傳第二章的第一個五旬節聖靈充滿事件極其相似。雖然字彙不同，但它的影響力卻更像第二個五旬節事件。納瑞（Jerome H. Neyrey）對於敬拜的定義，似乎相當正確：「向上帝說話，並且聆聽上帝。」[47] 許多時候，禱告被視爲向上帝說話的單向溝通，但納瑞認爲敬拜不只是向上帝禱告，且是經由聖經和其他方式來聆聽上帝的話。在這個平凡的事件中，信徒藉著聖靈的超自然記號，獲得了上帝的特定信息。藉著這個記號，主垂聽了他們的禱告。這成爲使徒的職事直接傳給教會的記號。現在教會以和彼得相同的膽量，宣講上帝的道。就像使徒行傳二章42～47節，是結束有關五旬節之段落資料的總結；此處也是有關彼得醫治瘸腿者之段落資料的結束。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

醫治與加入群體密切相關。如果我們解讀使徒行傳二章42節

及以下經文，我們將看見物質的幫助是好的，但卻不盡完全。在此，瘸腿者得到幫助，因此他不再需要別人的施捨。過程和情境同等重要。不論是耶穌與人相遇，或是使徒禱告的時間，過程都是職事每日慣例中的一部分。而情境也是相同的，因爲耶穌從頭到尾都得到榮耀。耶穌和彼得的職事之間的許多平行，顯示教會不僅在職事中，並且在試煉中，再度跟隨耶穌的腳蹤行。習慣於羅馬帝國制度的提阿非羅，必須了解宗教的合法性議題。在不具合法性的情況下，這個全新的信仰實在需要提阿非羅的幫助來保護它，以使逼迫不會常常發生。提阿非羅可以在帝國制度中運用他的權力來斡旋，同時也可以與教會分享他的影響力，來確保教會的安全。

路加的記錄，揭示教會的職事一定會遇見一些法律上的問題；這些問題未必來自猶太人，而是與整個世界制度有關。然而，使徒行傳四章12節對於「拯救」的提及相當有力，因爲這個字彙和羅馬人的一些意識型態相似。事實上，羅馬是一個「拯救」屢屢發生的地方，因爲羅馬皇帝和他的軍隊常將帝國從被侵犯和不穩定的情勢中拯救出來。在此，基督國度中的個人拯救，則是另一種理念；這種理念顯然加倍優越，因爲它行使世界制度無法做到之事。

醫治也是耶穌主權的一個指標。史坦（Gert J. Steyn）認爲拯救和醫治的描述，正對照了希臘神明和羅馬皇帝的崇拜。[48] 荷根（Larry P. Hogan）指出，基督徒的救世主和外邦神明大不相同，因爲其他神明並沒有和耶穌擁有相同的功能。[49] 希臘的醫神阿斯克勒庇俄斯（Asklepius）和阿波羅（Apollo）都有醫治的功能。但是醫治瘸腿者的獨特事件，並不是要讓人認爲彼得是某種半神半人的被造物；這個事件乃是叫人看見彼得是耶穌醫治能力的管道。如此說來，耶穌是上帝的「聖僕」（徒四27、30），祂藉著使用自己的雙手或教會行使醫治，來事奉上帝。提阿非羅一定了解，基督教和外邦宗教的比較。以色列的獨一眞神，藉著這個醫治得到榮耀。以色列宗教的階層觀念，和更重要的以色列上帝的主權，雙雙展現一種和

外邦宗教有所分別的信仰制度。

比耶穌主權更重要的是來自故事的社會教導：對於局外人的接納。醫治的地理位置細節，顯示瘸腿者甚至比外邦信徒的地位更差；但得了醫治的瘸腿者，再度被帶進以色列人院。這個重要的行動，是使徒行傳一章8節更廣應驗的預備。如果一個比信奉猶太教者的地位更差的人，都能被耶穌的能力醫治並被接納，任何一個誠心誠意的信徒，又如何可能被排斥在上帝的眞正子民之外呢？如此說來，第一個醫治神蹟爲宣教（遠遠超越醫治本身的範圍）設下了重要的基礎。僅將這個醫治神蹟解讀爲一個醫治故事，並且討論這種醫治神蹟是否仍會發生在現今的時代，實在錯失了路加的要點。因爲這種解讀方式所提出的議題和問題思考，並不是以此種獨特筆法述說故事的路加，所關切的重心。

對於今日信徒而言，有關耶穌、彼得和最後教會的記錄，顯示職事的接力棒，從基督繼續傳給教會。儘管基督已經不在地上，並且是祂的使徒繼續執行祂的工作，雖然看來似乎矛盾，但基督卻依然掌權，並且得到榮耀。使徒的傳承是彌賽亞的傳承，但這個傳承只有在傳給下一代信徒時，才能發揮它的效力。教會重複彼得的工作，有力地揭示訓練積極傳道者來分享重擔的必要。

耶穌和彼得之間的平行記錄，響亮地教導今日信徒看待神蹟的方式。許多過分單純的詮釋者，只重視神蹟引人驚訝的特質。若單從驚訝的角度來看神蹟，那麼今日許多信徒勢必追求這類神蹟的行使，或跟隨那些聲稱自己能夠如此行的人。其實路加的焦點大不相同。幾乎在所有產生驚訝結果的神蹟記載中，不論是可信的人物（即這個故事中的彼得）或作者，都以一種令人意想不到的負面方式，展現這種驚訝的回應。在第一世紀的世界中，人們相信神蹟。事實上，我們將在使徒行傳第八章有關術士西門的記錄中，看見在基督教之外也有神蹟發生。因此路加的主要焦點，並不在於眾人的驚訝回應。在驚訝之外，每個神蹟都傳遞一個觀點。因此身爲現代

詮釋者的我們，必須以負責任的方式來解讀這些記錄，而不是在我們的教會中，複製這些神蹟以吸引信徒和群眾；這類解讀絕對無法確切符合路加記錄這些神蹟的目的。

另一個值得關切的焦點，是宗教領袖的角色。彼得時代的宗教領袖，實際上缺乏品格。他們重視守成過於改變。這種心態的反面，眞實地流露在耶穌、彼得與教會中。令人不解的是，堪稱代表人類歷史上最激烈運動的基督教，卻經常產生最靜態的一群繼承人。我認爲宗教領袖和彼得，爲歷世歷代的所有讀者提供一個強烈反照的教導。更確切地說，改變是好的，尤其當上帝的旨意傳遞給下一代時。在彼得的醫治中，神蹟發生於敬虔操練的日常生活中（神蹟發生於晚禱的時候）。上帝的工作並不在特殊的場合發生，就像現代的許多神蹟醫治聚會。神蹟可以輕易地發生在像彼得禱告時那樣的日常屬靈敬虔操練中。沒有每日的屬靈操練，卻以追求上帝的「神蹟」來快速解決問題的方式，絕對無法爲我們的生命需要提供長期的答案。

我很喜歡從身心障礙者或任何一個邊緣人士的觀點，來解讀這個故事。這個故事和耶穌醫治癱子的平行，爲我們帶出眞實的意義。「壞人」（即宗教領袖）根本不在乎身心障礙者的遭遇。他們所關切的，是無法滿足邊緣人士之眞正需要的宗教儀式。相反地，耶穌和祂的門徒不僅遵行正確的宗教儀式，他們並且以嘉惠社會的方式，將其應用在眞實生活的情況中。他們這種對於邊緣人士的愛和憐憫，已經成爲他們生活的一部分。科技的發展一日千里，身心障礙研究隨之蓬勃發展，但因著這些進步，身障者也可能遭受社會野心的苦果。整個只重視身體健全之人的帝國制度，使邊緣化的問題更顯眞實。當時的宗教領袖一點也不在乎身障者的福祉。在科技發展快速的現代生活中，這種相似的情形也可能發生，因爲教會也可能對於邊緣人士的遭遇缺乏敏感度。換言之，科技的發展重視的是適合市場的技術。如此說來，許多身障者因技術的有限，而不被看

重。例如，一些英國社會中的自由政策學者，堅持身障者可以在許多方面以義工的方式貢獻社會。[50] 這種看法錯失要點。因爲重要的是，他們無法藉著成爲義工來維生。更確切地說，成爲一個義工，根本無法讓桌上有食物。像葛瑞德維爾（Lorraine Gradwell）的論文「失落的一角」（Missing Pieces），完全逃避財務的議題，只強調義務工作的「意義」。[51] 然而，惟有讓桌上有食物時，人才可以在工作中找到「意義」。奢侈的「意義」，乃是財務福祉獲得確保後的結果。

單從經濟的觀點來看，身障者還是可能成爲邊緣的人士，因爲他們的價值，取決於他們能夠賺取的金錢。如果我們認爲對於身障者的偏見是過去的事，只要看看媒體和娛樂界對這類群體的描述，就會知道事實並非如此。[52] 耶穌和門徒的醫治故事，直接教導教會在事奉中應有的憐憫之心。教會不僅要白白給他們所需之物，並且藉著醫治，一方面使他們有能力成爲社會的貢獻者，另一方面成爲上帝恩惠的見證人。雖然在現今的時代中，政府嘗試大規模解決這種問題，但教會也可以貢獻力量，成爲問題解決的一環。[53] 當政府承接這個責任時，有兩種可能的極端會產生：身障者成爲接受施捨的寄生蟲，或他們沒有被周全照顧。其中有許多超乎本書討論範圍的可能原因，但教會可以藉著建立慈惠的事工，來避免這兩種極端。教會的慈惠事工，應該從個人的門徒訓練模式開始，而後使身障者具備能力（嚴重身障者例外）；如此一來，身障者不但重獲尊嚴，並且能夠發揮上帝所給予的潛能。這種平衡和有尊嚴的接納，才能展現眞實的基督生命。

醫治事件中的陌生人得到醫治，也爲現代基督徒帶出另一項應用。聖經包含不同種類的疾病案例，而「罪」不一定是疾病的直接因素。例如，彼得一點也不質疑瘸腿者的道德。尤有甚者，在醫治癱子的例子中，耶穌只將「人子能夠赦罪」作爲一般的神學宣稱；耶穌並沒有直接將癱子和罪連在一起（這個癱子可能不比任何其他

人犯更多罪）。在路加的時代，許多人對於身障者和疾病者的道德光景持有偏見。但這並不是路加的態度。我認爲最佳的平行就是今天的愛滋病。一般的福音派基督徒，在促使全球愛滋病危機有所改善的回應上十分消極。最有可能的是，他們認爲（不管對或錯）這種疾病源自某種道德光景。這種看法並不比不認識耶穌的羅馬人來得好。雖然我們無法深入討論導致愛滋病的許多因素，但有許多人得到這個疾病的情況，是在性接觸和毒品使用的範圍之外的。一般福音派基督徒的輕視心態，和「不要有婚姻之外的性行爲」的自我爲義回應，已經無法處理許多這類的例子。在一些非洲國家和中國鄉村中，健康教育是如此落後，而資源也是如此有限（常常緣自政治的腐敗），導致人們必須使用同一把牙刷和刀子。在這種情況中，體液自由地傳送。有一些似乎與性有關的不道德部落習慣，也導致更多的問題。這種行爲，當然不是基督徒所能寬恕的。這些問題超越道德的範圍，而進入社會、文化和政治的領域。如果教會繼續保持嚴苛和自以爲義的態度，同時繼續接受一面倒之極端右派宗教人士的訊息，那麼教會絕對無法針對這項危機提出有效的事工。教會必須對這種情況保持全面的正確了解，以執行眞正的醫治事工。教會必須藉著關懷，成爲答案的一部分，並且藉著積極的醫學研究，使疾病得到痊癒的機會。這也是一種宣教！

最後一項應用和聖殿的位置有關。詮釋者很容易將觀察停止於門徒「行使」他們的宗教儀式，而導致信主和逼迫的結果。我相信這種應用，無法充分表達宣教的重要。相反地，我相信它帶有傳統宗教語言的味道，對於二十一世紀可能有害。宗教是以色列文化的重要層面；聖殿不僅是宗教場所，也是群體生活和社會關係的互動地點。事實上，宗教生活和世俗生活的分隔，是美國政治政教分離的副產品。現今的詮釋者，必須排除這種詮釋原則。使徒行傳這個故事，清楚展現門徒生活在眞正的社會中。在這個例子中，聖殿代表人們所生活的現實社會。當然在二十一世紀中，地點或許是別的

地方。事實上，教會的建築物並不是社會的所在。這項事實讓我想起，寇珂黛薇朵芙（Heather Kirk-Davidoff）所寫的一篇文章：「在酒吧遇見耶穌：放下心防愛上傳福音」（Meeting Jesus at the Bar: Or How I Learned to Stop Worrying and Love Evangelism）。[54]作者論及她在酒吧中爲主作見證的經驗，因爲酒吧是她的社會聚集之處。藉著身處人們聚集的地方，福音從教會建築物之內，向外釋放到世界中。使徒行傳這個故事中的聖殿，象徵性地代表了人們聚集之處。在門徒的社會中，聖殿剛巧是人們的聚集之處。因此門徒的事工「就在那個地方」發生！對某些基督徒而言，監獄是事奉的場所；對另些基督徒而言，酒吧是事奉的地點。還有對其他基督徒而言，事奉可能就是和一些非基督徒同事一起吃飯，或下班之後的外出活動。這些應用看來似乎極端，但耶穌早在二千年之前，就已經作過相同的事，到了一個地步，使得律法師不斷地指控耶穌和罪人一起吃喝。宣教並非請人到我們聚集的地方，而是將福音帶到人們聚集的地方。如果耶穌和祂的使徒都如此行，爲什麼祂的跟隨者，不能到人們所聚集的地方呢？

第4章

充滿各式人物的教會

（徒四32～六7）

那許多信的人都是一心一意的，

沒有一人說他的東西有一樣是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，

見證主耶穌復活；眾人也都蒙大恩。內中也沒有一個缺乏的；

因為人人將田產房屋都賣了，把所賣的價銀拿來，

放在使徒腳前，照各人所需用的，分給各人。

（徒四32～35）

引言

正如使徒行傳三～四章重訪使徒行傳二章43節，使徒行傳四章32節～六章7節也重訪了使徒行傳二章42～47節。尤具挑戰性的是使徒行傳四章32節～五章11節，它是使徒行傳二章44節：「信的人都在一處，凡物公用」的直接詮釋。如此說來，使徒行傳二章42～47節的快照，在使徒行傳前面篇章的詮釋上，扮演相當重要的角色。這個快照的重要性，由各種不同的關係所定義。斯托得指出四種關係：「和使徒的關係」、「彼此的關係」、「和上帝的關係」，加上「和世界／他們的環境」的關係。[1]這些關係將在解讀使徒行傳四章32節～六章7節的段落資料中，進一步地被建立起來。我以四章32節而非五章1節爲段落的開始，乃因凡物公用和亞拿尼亞、撒非喇不誠實收藏財物之間的對照。我相信這個段落資料的這些和其他部分，顯示了教會依然面臨的挑戰。一切似乎都很好，但當教會急速發展時，三種挑戰將不可避免地出現：樂意奉獻的挑戰、事奉眾人的挑戰，和教會合一的挑戰。

樂意奉獻的挑戰

故事情節

使徒行傳四章32節～五章11節讓我們看見，教會所面臨的第一個挑戰，來自教會的內部。在沒有任何時間次序的標記下，這個挑戰首先浮出檯面，顯示了這個段落是路加想要提出的主題之一。將這個主題列爲主要段落資料的首位，無疑流露它的重要性。因爲單是這個挑戰，就可以破壞聖靈爲早期教會所帶來的合一。這個段落顯示教會（尤其是領袖階層）如何回應這個挑戰。

在引介使徒行傳的重要人物——巴拿巴這個主要的「好人」之

前，這個故事以使徒行傳四章32～35節的一般描述爲開始。這個一般描述首先顯示，在群體生活中，所有的東西都是大家公用的（徒四32）。重要的是，具有轉折意味的「但」（but / ἀλλα；和合本未譯出）一字，它介於「無人聲稱有一樣是自己的」，與「大家公用」之間。帕森司和丘利指出，除了使徒行傳的演說之外，這個副詞只出現三次（徒五13，十八20），並且每次都帶有強烈的轉折意味。[2]如果這項觀察正確，那麼聲稱「凡物都是自己的」，就和「與大家公用」恰恰相反。甚至更重要地，路加的描述沒有先行談論共享的外在行動；他所強調的是「一心一意」（heart and mind / καρδία καὶ ψυχη）的內在心態。這並不意味人的內在是心和靈，以及感性和理性的二分法。相反地，這個短語是無形態度的完全描述。尤有甚者，單數的「一心一意」，是複數的「所有信徒」共享的。[3]這個心態，可能源自使徒行傳四章24節眾人爲著困難而同心禱告。在使徒行傳四章32節下半，路加描述：「沒有一人說他的東西有一樣是自己的」，這和認爲每個人都賣掉自己的所有來和大家分享是不同的。

事實上，路加所要表達的是，不論是否賣掉或奉獻財物，每個人都樂意幫助群體的需要。換言之，這種教會文化或環境，是領袖和聖靈所創造的。雖然有些人可能誤解路加的陳述，但這和個人有「心和意」的人類本質毫無相關。最重要的是，因著心態的合一，分享個人財物的行動就產生了。眞正的合一是一種行動的表達，而不僅是友誼的感覺。正如後面的亞拿尼亞與撒非喇的故事所指，顯然不是每個人都願意慷慨奉獻；但就目前而言，路加爲早期教會的文化標記，提供了一般性的描述。

第二個描述，談論使徒有關耶穌復活的見證。這個見證在彼得的三次演說中已經成爲典型（徒二24，三15，四2、10）。與其將這個有關復活的短語，視爲彼得所宣稱的**惟一**信息，我們可以將其視爲所有福音主要信息的總結，其中以耶穌的復活爲核心。在此的關鍵字彙，是使徒行傳四章33節的「能力」（power / δυνάμει），這個

字出自使徒行傳一章8節的大使命。「能力」不但可見於神蹟中，並且展現在此處的宣講中。[4]因此，大使命的部分應驗，就是宣講復活的信息！路加的描述顯示，群體是話語和行動的平衡；它不僅研究話語，藉話語作見證，並且活出慷慨和愛的生命。

在使徒行傳四章32～35節的兩個描述之後，路加介紹了這個戲劇性故事中的一些主要人物。第一個人物是約瑟，也被稱爲巴拿巴，就是勸慰子的意思（徒四36）。有關亞蘭語別名的解釋，不僅顯示提阿非羅必須了解亞蘭語的需要，並且展現「巴拿巴」已經成爲這個人物爲人所知的名字，他和講亞蘭語的群體有相當密切的連結。更重要地，使徒行傳四章35節的提及，顯出巴拿巴成爲所有賣了財物並且放在使徒腳前之人的代表。爲了避免現代讀者誤認這是共產主義的第一個記號，這段經文清楚顯示這項行動是自願的，因爲只有一些人如此行。巴拿巴被刻意挑出，很可能和他非凡的慷慨之心有關。尤有甚者，巴拿巴的出身似乎是來自塞浦路斯（Cyprus）的散居猶太人，但他具有亞蘭語別名的特徵，無疑顯示他那強烈的亞蘭文化背景。包括博克在內的許多的學者，認爲將巴拿巴這個名字譯回亞蘭語時，蘊含著「一個先知的兒子」的意義。[5]換言之，話語的勸勉職事是巴拿巴的特徵，然而，路加同時展現巴拿巴的另一個同等重要職事：與眾人分享物質財富。塞浦路斯的猶太人群體，可以遠溯至兩約中間時期。[6]路加顯示了猶太教中，一個相當緊密連結的群體。事實上，希臘化猶太人和講亞蘭語猶太人之間的區別，並不總是那麼清楚。這幅圖畫也顯示，不同種類的猶太教，不見得總是依據或限制在地理的關係上。不同的群體可以在同一個地區共存。更重要的是，塞浦路斯出現在此處和使徒行傳十一章20節，似乎應驗了以賽亞書四十二章4節：「*群島的人仰望他的法則*」所開始之彌賽亞預言的理想；即上帝的律法，甚至會拯救這些海島中的百姓。這個地理註解，相當符合路加的神學理念。如此一來，路加確切地宣告了彌賽亞的時代！

芬葛爾以她對於文本的社會學理解，提供一項有趣的的詮釋。[7]她提議在約書亞記十四章3～4節和二十一章1～41節中，利未人（像巴拿巴）並未擁有土地。因此，巴拿巴已然把田地賣掉，如今不可能在猶太擁有土地。惟一可行的作法，就是將價銀奉獻給群體。雖然她的詮釋可能有些眞實性，但我認爲她的評估太過負面。巴拿巴其實可以爲自己保留價銀，就像之後出現的負面例子一樣，但他並未如此行。尤有甚者，利未人擁有土地的律法，或許在第二聖殿時期（second-temple period）並不是如此適切。另外，除了使徒行傳七章16、45節，與十三章19節的可能例外之外，路加並沒有引述約書亞記的傾向。如此說來，芬葛爾的詮釋似乎不太可能成立。

緊接著，這個故事在使徒行傳五章1～11節，轉向一種較黑暗的語調。一些像巴瑞特的學者，喜歡將路加的刻劃視爲一種理想化。[8]對他們而言，這個故事代表早期教會掙扎的一種景況。雖然巴拿巴例證了凡物公用的意義，但此處有關亞拿尼亞和撒非喇的故事，卻帶出了反面的例證。我們必須清楚的是，如果巴拿巴展現了非凡的眞誠和慷慨，這對夫婦則展現非凡的欺騙和小氣。這個敘事的大部分內容，實際以故事的黑暗面而非巴拿巴爲焦點。這個故事的黑暗面，以亞拿尼亞和撒非喇這對夫婦爲特徵。亞拿尼亞是亞蘭語名字「哈拿尼亞」（Hannaniah）的希臘文音譯，代表「耶和華是充滿恩惠的」的意思，而撒非喇在亞蘭語中，則代表「美麗」的意思。這個故事的亞蘭語色彩，繼續將巴拿巴和這對夫婦連在一起；不僅顯示一種早期的亞蘭語來源，也是一種介於應該知道對錯和屬於基督徒之人物間的文學比較。這個敘事的情節以亞拿尼亞的審判爲開始，並以他的妻子撒非喇的死亡爲結束。

再次地，這兩個名字同具高度的亞蘭語背景。[9]單從名字來看，讀者未必能夠獲得多少資訊；但它們也可能指出，這些猶太人具有穩固的宗教背景，因爲他們和耶路撒冷群體相當接近。他們並

非希臘化的猶太人。因此在所有的猶太人當中，他們更應當知道對錯。每個聽見審判的人，都大大地恐懼（徒五5、11）。可見於使徒行傳五章1～2節的引句，總結了整個主題。這對夫婦賣了田產，卻在將價銀放在使徒腳前之先，爲自己留下幾分。使徒行傳五章2節的語言，和使徒行傳四章35節的極爲相似，無疑顯示，這個故事針對前面的故事（徒四32～35）提出更明確的解釋。根據使徒行傳五章2節，這對夫婦似乎同意欺哄的行爲。這個黑暗敘事和使徒行傳四章32節之會眾的連結，揭示這對夫婦正代表新約中的亞干。使徒行傳五章2節的語言和七十士譯本的約書亞記七章1節的雷同，更揭露這對夫婦的罪足以危及並破壞群體平衡的可怕。

這個故事具有許多未明言和複雜的細節。彼得在使徒行傳五章3～4節中的審判，似乎相當嚴厲。彼得好像期待這對夫婦將所有的價銀放在使徒腳前。我們無法確定彼得在使徒行傳五章4節所說的「欺哄」，到底代表什麼意思；或許這代表，這對夫婦假裝他們已經將所有的價銀奉獻出來。使徒行傳五章4節暗示，亞拿尼亞認爲他不過是欺哄人。使徒行傳五章4節上半，可以翻譯如下：「將未賣的留給你自己，和賣這些田地，不是你作主嗎？」換言之，留下幾分是亞拿尼亞的權利，那麼，爲什麼又說亞拿尼亞欺哄呢？整個敘事很快地表明了更清楚的事實。當這個「謊言」一發出，彼得立即宣告審判，而當場死亡的亞拿尼亞的身體就被抬出去了（徒五5～6）。就目前來看，彼得對於亞拿尼亞的評論，強調了撒但在這個事件中的角色。相反地，彼得也在使徒行傳五章3節中，提到聖靈是這個謊言的受害者。這是一項不易明白的神學陳述，因爲事實上，是教會接收到這個謊言。

巴瑞特看見，彼得陳述這對夫婦是欺哄聖靈而非欺哄自己，在神學上是個難題。[10] 然而，我相信他錯失了要點，因爲彼得所指的乃是他們將價銀拿進來放在使徒腳前的動作，這個動作實際是在整個群體之前；而不是在彼得之前；而整個群體，是被聖靈所引導

的。如此說來，彼得將聖靈的功能和教會群體完全連結在一起。尤有甚者，如果耶穌的工作（正如祂在試探中所表現的）是要擊敗撒但，那麼撒但現在藉著破壞教會的群體生活，已經滲透進入教會之中。撒但蒙蔽這對夫婦，使他們以爲他們只是欺哄彼得這位毫不知情的使徒，但現實顯示，他們無法欺哄在彼得之能力背後的聖靈。聖靈是不可以被欺騙的。因此，對照也表現在撒但和聖靈之間，而不僅在亞拿尼亞和教會群體之間。更大的對照可見於「充滿了」（has filled / ἐπλήρωσεν）一語的使用，因爲這也是使徒行傳用來描述聖靈充滿的一種語言（參徒二4，四8等）。可見，撒但和聖靈之間的爭戰，被顯明是在亞拿尼亞的欺騙和教會之間。教會因此成爲聖靈工作的具體實現。惟有像包珥（F. C. Baur）這種最反對超自然的懷疑論者，才會將這對夫婦的死亡視爲自然的發生。[11]

使徒行傳五章7～11節之故事的第二部分，大致遵循相同的情節，但路加透過使徒行傳五章8節，添加更清楚的關於「欺哄」意義的解釋。彼得藉著問撒非喇一個問題，給她選擇的機會，以使她不會有相同的命運。正如經文所顯示的，這對夫婦在使徒行傳五章1～2節中，已經作了他們的決定，但她卻多獲得一次機會。顯然她有悔改的機會，但她內心的剛硬，使她遭受和她丈夫相同的命運。彼得在使徒行傳五章8節所提出的問題相當明確。換言之，亞拿尼亞的錯誤，就是他和他的妻子一樣，假裝已經將田地的所有價銀奉獻出來。彼得繼續在使徒行傳五章9節，帶出這個錯誤的另一個層面，即他們「試探」（test / πειράσαι）聖靈。和這對夫婦相反，使徒行傳四章36節的巴拿巴毫無私心；他不但能藉著話語勸勉眾人，並且設立分享而非積存物質財富的個人榜樣。[12] 尤有甚者，希臘文的使用，暗示這是對於某事物是否眞實的試驗。換言之，亞拿尼亞的罪惡，乃是以不把聖靈當一回事的態度來行事。使徒行傳五章9節以「你們」的複數型態，指出夫婦兩人共同的錯誤。再次地，他們的罪惡並非因保留部分的價銀，而是佯裝他們奉獻了所有的價銀。

他們表面作一事，但實際卻作另一事。如同博克所言，他們的「行動代表順服人，或尋求人的稱讚，而非榮耀上帝的優先」。[13] 使徒行傳五章5、11節中的「懼怕」（fear / φόβος）一字，是路加最喜歡用來描述人對超自然事件之回應的字彙。路加也使用這個機會，來教導「上帝是教會之首」的重要眞理。[14] 如此說來，向教會說謊，和向上帝說謊一樣嚴重！

路加在使徒行傳五章11節：「全教會和聽見這事的人都甚懼怕」，提出一個意義深長的觀點；在這節經文中，我們發現「教會」一字的首度出現。教會因此成爲一個懼怕主的人群團體。在「教會」這個措辭的第一次使用中，「懼怕」是這個人群團體的首要特徵。使徒行傳五章11節是一個分水嶺，因爲在此路加第一次使用「教會」一字（也作「集會，assembly」），來描述信仰群體。崔比歐可（Paul Trebilco）提出一項洞見，指出信徒並未選擇「會堂」這個字彙來描述他們的聚集，儘管會堂和「教會」雙雙包含猶太人和上帝其他的子民。[15] 事實上，「教會 / 集會」一字（church / assembly）源自七十士譯本，意指以色列人的集會（申三十一30；士二十2等）。極其可能地，「會堂」一字已經被專用於它的宗教地點，和它獨特的猶太人情境中。[16] 換言之，如果有人想要稱他們的教會爲會堂，就像許多非常保守的教會所實行的，那麼他們的作法就完全不符合路加在此的描繪了。路加選擇「教會 / 集會」一字，用來指明一群不受限於地點或種族的人們；這個字也沒有失去爲了某個目的而聚集集會的核心意義，因爲在許多例子中，他們的聚集乃是爲了敬拜彌賽亞的目的。這並不否認彌賽亞群體和會堂的緊密相連，但甚至路加在寫作他的歷史時，他都看見兩者之間的主要差異。路加明顯降低種族界線和宗教地點的地位，以展現他對於一個更加包容和自由之宗教的支持。

現在讓我們進行一項重要的觀察，也就是解讀路加和這個故事相關的其他平行經文，以使我們對路加如何建立他的敘事－神學信

息，有一個更深刻的理解。這個故事關切撒但和上帝之間的戰爭。這個故事也關切群體和物質財富。路加更進一步地描述教會的兩項本質：其一，教會是聖靈居住的群體；其二，教會是以上帝爲首的群體。最後，這個故事與上帝藉著使徒施行審判有關。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加對於撒但和上帝之間的戰爭多有陳述。路加使用在希伯來文中具有「敵對者」（adversary）之含義的「撒但」一字，無疑暗示戰爭的掀起乃是來自雙方的對抗。撒但被擊敗是耶穌職事的顯著特徵，由路加福音第四章的耶穌受試探就開始了。雖然耶穌的勝利象徵了上帝的勝利，但在耶穌職事的一開始，魔鬼仍然嘗試破壞耶穌的工作。在路加福音四章35節的第一個平行中，惡鬼不斷喊叫耶穌，致使耶穌必須叫他們不要作聲。葛林的說法無疑正確，他認爲耶穌如此行並不是因爲魔鬼喊叫的內容有失眞理，而是祂不願意人誤以爲祂和魔鬼結盟。[17] 在此，我們看見魔鬼在教會的早期職事中，也相當猖狂。這是「撒但」在使徒行傳的第一次出現，但絕對不是最後一次。在路加－使徒行傳中，撒但總是尋找機會要毀滅耶穌的工作。甚至在五旬節之前的彼得，都落入了撒但的網羅（路二十二31）。

另外，在路加福音十章18～24節七十（二）門徒的差遣中，耶穌已經宣告擊敗撒但的勝利。這項勝利並不來自個人，而是經由信徒群體在戰爭中的團結而得。耶穌在路加福音十章19節，已經將祂自己的權柄賜給了信徒群體。根據路加福音十一章17～26節，這場戰爭非僅以個人而是以國度爲中心。從路加－使徒行傳的情節進展來看，這個敘事的邏輯相當合理。既然教會群體現在是彌賽亞的具體實現，之前攻擊彌賽亞的撒但，現在藉著欺瞞來分化教會。雖然彌賽亞藉著趕鬼贏得戰爭，但戰爭仍然在群體的層面繼續展開。因著內部品格的腐化，群體陷於戰爭慘敗的危險中。這就是撒但贏得

據點的地方。當個人依據自我中心的倫理，將自己的利益擺在整個群體之上時，群體就容易受到撒但的攻擊。

第二個平行和物質財富與社區關切相關。尤其可見於路加在路加福音使用和使徒行傳第五章相似的字彙，直接談論「財富擁有」的經文中。這是路加偏好的題目之一，也是許多一世紀富有基督徒或許鮮少注意的議題。在路加的思想世界中，將個人處理財富的方式視爲信仰的一個指標。究竟這種「財富擁有」的意識型態來自何處呢？我認爲它源自路加福音第五章，對於第一批門徒的呼召中。這段經文並非尋找這個理念的一般出處，但我觀察門徒的呼召與門徒的基本需要，其間具有情節層面上的關聯。路加福音第五章，記錄著耶穌使用西門彼得的船來教導群眾。隨後，路加福音五章4節提及耶穌要彼得去打魚。但彼得在路加福音五章5節抱怨，他整夜勞力，卻沒有打著什麼。然而，彼得圈住了許多魚，以致漁網險些裂開（路五6）。彼得的捕魚量從稀少轉變至豐富，其中的關鍵就是彼得在路加福音五章5節的所言：「但依從你的話。」換言之，耶穌首先教導門徒，祂的教導優先於物質方面的掛慮。

相同的模式，也可見於路加福音九章1～9節耶穌差派十二門徒的記錄中，理由是稍後隨即出現耶穌餵飽五千人的記錄（路九10～17）。如此說來，路加所設計的敘事模式，具有一個明顯的教訓：事奉先於耶穌的豐富供應之前。更確切地說，耶穌使他的門徒捕獲滿船的魚兒，爲要顯示豐裕是可能的。因著信心和順服的呼召，教會現在也扮演耶穌的角色，成爲所有需要之人的供應者。換言之，耶穌首先供應祂的跟隨者。如今，教會在使徒行傳四章32～37節中，取代耶穌的角色，成爲供應者。使徒行傳的故事展現的是，基於信心而非物質貪婪的豐富。物質的貪婪至終毀滅了亞拿尼亞和撒非喇，他們的錯誤就是將耶穌的教導，置於物質的地位之後。

有關「物質」題旨的另一個平行，來自路加福音十二章33節：「你們要變賣所有的賙濟人，爲自己預備永不壞的錢囊，用不盡的

財寶在天上，就是賊不能近、蟲不能蛀的地方。」這段經文論及，將財物施予窮人是對上帝有信心的眞實表彰；這項行爲分隔了國度公民和外邦人（參路十二29～30）。在羅馬世界中，所有的善行都有附帶條件，但路加提出一種相當不同的光景。更確切地說，教會群體白白地分享財物，並且不要求窮人在未來有任何回報。在羅馬的家庭制度中，家裡的低下階級無法得到需要的滿足。然而，在耶穌的新家庭中，群體的利益（而非富人的利益）占有優先的地位。[18] 觀察財富的最佳經文是路加福音八章1～3節，它指出個人的財富使用，反映個人對於團體的效忠。在這段經文中，耶穌和十二門徒與一些富有的婦女，一起周遊各城各鄉，並且宣講福音。這些婦女是耶穌職事的財務支持者。博克陳述，這些婦女的支持是「她們的信心寫照，因此展現了回應耶穌的一種榜樣」。[19]

就歷史的目的而言，路加－使徒行傳對於一世紀非菁英階級的婦女，擁有最廣泛的記錄；這些婦女的確以完整的成員身分參與群體，有時甚至超越她們的男性同伴。[20] 耶穌的群體所觸及的對象，甚至上達希律的家宰（路八3）。尤有甚者，路加在路加福音八章19～21節，帶進有關彌賽亞家庭的討論——凡遵行國度信息的人，都被視爲耶穌的家人。路加在八章1～21節的這項展望之前，刻意放進撒種的比喻。[21] 在這個比喻中，錢財和宴樂擠住了國度的信息（路八14）。然而，就在這個比喻的早先，耶穌有一群願意爲了國度工作，而奉獻他們財富的跟隨者。是否有可能，路加在表達說，那些眞正遵行國度信息的人，會將耶穌的工作置於物質財富之前？因此追求財富的焦點，將成爲接受基督話語的攔阻？我相信財物和撒種比喻的混合，不但一般性地論及順服，並且涵蓋物質財富方面議題的色彩。

耶穌更進一步地在路加福音十二章15節中定罪無知的財主，因爲他同樣具有追求財富豐盛的貪婪和慾望。博克針對這節經文提出評論，他認爲貪婪會使人對他人不再敏感。[22] 馬赫比（Abraham J.

Malherbe）甚至指出，「貪婪」這個題目，也在非基督教的羅馬文獻中備受討論（例如，Euripides *The Phaoenician Maidens* 532-540），因此使得耶穌對貪婪的定罪，成爲最高理想的表達。[23] 我相信路加福音十二章15節及以下經文的內容，更直接地指出貪婪的害處；貪婪使人無法看見（相較於永恆）今世的生命何其短暫。[24] 如此說來，就像前文路加福音十二章13節的內容所述，永恆的視野才能給人一種正確的關係視野。

然而，根據出現在路加福音後文的撒該，顯示並非所有的富人都是無知的。撒該的確是路加福音的獨特人物。在路加福音十九章8～9節，撒該所得的救恩清楚展現在他對於財富的施予；而在路加福音十八章22～30節，富有的官則因喜愛財富而無法進入上帝的國度。如果我們比較兩者，就必須承認富有的少年官，實際上占有一切的優勢。至少他不是一個可笑的矮子，必須跑到眾人前頭爬上桑樹。[25] 尤有甚者，撒該想要見耶穌的渴望，與路加福音第十八章那個切切祈求不義之官的寡婦相互平行。[26] 如同這位悲傷的婦女，撒該也不被任何因素所阻擋。寡婦被她悲慘的生活境況所限制，而撒該則被自己矮小的身材和在宗教群體中的低微地位所限制。根據歐漢倫（John O'Hanlon）的敏銳觀察，撒該具有耶穌在路加福音六章12～49節的平原講論中，所提出的許多特質。[27] 而路加喜劇性的刻劃，生動強調那位少年官在當時的世界中，如何占有各樣的優勢。究竟爲何富有的少年官必須將所有的財富分給別人，而撒該只需要拿出一部分的財富來幫助別人？我認爲答案並不在於給予財富的比率，而在於他們的心。更確切地說，富有少年官的心，被財富所控制；而撒該的心，卻被悔改所掌管。因此耶穌對富有少年官的要求，乃是以他的屬靈光景，而非他必須奉獻的財富數量爲焦點。

尤有甚者，撒該對於對和錯的表達，似乎直接來自他處理財富的方式。[28] 而富有的少年官，無疑因著他對於變賣一切並分給窮人的猶疑，而流露了他的屬靈光景。葛林根據羅馬贊助制度的社會

學研究，提出一個意義深長與豐富的可能性。換言之，富有少年官的地位，使他能夠使用財富在那些受他贊助之人身上獲取更多的權力。[29] 藉著捐贈他的財富，富有的少年官不再有社會控制的管道，卻贏得對自己永恆之命運的掌控。儘管這項觀察的確引人生趣，但卻無法明確判定。最後，在路加福音二十二章1～6節，當撒但進入猶大的心中時，猶大爲了貪愛錢財而背叛耶穌。這個相同的問題，在使徒行傳一章18～19節猶大死亡的描繪中，再次被重述。到目前爲止，根據耶穌對於財物的所有價值觀來看，使徒行傳第五章這對夫婦的錯誤，乃是他們優先地將錢財置於品格之上。這種背叛和猶大的背叛沒有兩樣，都是傷害國度的工作，因此引發彼得的定罪。[30]

最後一個平行，是路加－使徒行傳的「審判」題旨。身爲領袖的彼得，承擔重任以分辨這對夫婦的虛假，並且向他們宣告審判，就像他在使徒行傳四章10節向以色列領袖宣告審判一樣；彼得承擔起他的典型角色。在路加福音二十二章29～30節，耶穌論及使徒將審判以色列的十二個支派。使徒行傳第一章也關切著保持數目「十二」的完整。在此，彼得成爲那個審判的代表。雖然耶穌的審判指向十二使徒在末世的審判，但彼得的表現顯示出朝向終末時刻的進展。在此，教會的職事經由彼得而表達出末後的日子。和使徒行傳第四章獲得群體生活的瘸腿者相反，這對夫婦現在面臨死亡，他們永遠被排除在地上的教會群體生活之外。

在上述的所有討論之後，我必須再次強調，根據使徒行傳第二章的群體故事來了解這個故事的重要性。在物質的分享上，許多詮釋者過度詮釋使徒行傳中的故事。一些人傾向社會主義或馬克思主義的政治詮釋，[31] 另些人則偏好修道院主義，甚至許多新約學者綜合社會學和天啓式（apocalyptic）的詮釋，將這項運動歸屬於某種期待基督馬上復臨的教派，因此導致群眾變賣和分享財產的後果。事實上，路加從未將耶穌的復臨視爲財物共用的原因。從歷史

來看，單就窮人是否得到公平的待遇，我們就明白這些極具善意的運動，根本無法獲得任何程度的成功，遑論持久了。更確切地說，路加的故事只有一個簡單的觀點。這個觀點並不主張模仿教會群體的表面，而是強調財物的分享必須以甘心樂意的精神來進行。雖然路加重視整體的「合一」，但他並不強調「單一」。路加以對於每個給予者的個人性極度尊重的態度，撰寫記錄。每個人的給予都不一樣。不論數量多或少，重要的是給予的精神。如此說來，路加所描述的，並不像許多現代極端運動所帶來的某種奇特末日天啓群體。路加描述一些個人，使他們成爲當行與不當行的原型。路加的故事或許含有政治（即教會辦理和國家辦理的慈善事業之間的關係）或宗教（即宗派和信仰之間的世界性慈善事工）的色彩，但路加並不主張對於這類經文的政治（即社會主義）或宗教（即修道院主義）的應用。相反地，如果觀察我們直至目前的研究，我們將發現路加的應用是基督論式的。換言之，教會藉著生命的改變，「在世界中」擴展基督的職事。而上述那種將鮮活的信仰，變成一種修道院式教派的陳腐和拘泥於經文的應用，無疑將爲二十一世紀帶來無法預期的後果。

如果我們總結上述的平行觀察，我們將有一些驚人的神學發現。原來財富可以被撒但用來製造絆腳石，但同時對國度的工作也極有助益。對路加而言，一個人如何處理財富，是衡量個人屬靈健康的尺度之一。

事奉衆人的挑戰

故事情節

事奉眾人的挑戰，記錄於使徒行傳五章12～41節。這是教會面臨的第二項挑戰。這段經文的邏輯，完美地符合了敘事的進展；使

徒滿有果效和賜予生命的職事，與亞拿尼亞和撒非喇這對夫婦毫無果效與致命的行爲恰成反照。

記錄於使徒行傳五章12～16節的職事，主要與醫治和趕鬼有關。這種包含性的職事，確實對比了五章12節聖殿的排他性職事。路加藉著在使徒行傳五章12～16節，討論這個職事所造成的影響，來顯示他在敘事中的優先關切。三項明顯的影響可見於下：第一，在使徒行傳五章13節，一些信徒不敢貼近他們。[32] 第二，在使徒行傳五章14節，信而歸主的人越發增添。第三，在使徒行傳五章15～16節，許多人因著彼得的能力而得醫治。爲要正確了解這段記錄，我們必須注意重複出現在使徒行傳四章30節和五章12節的「神蹟奇事」（signs and wonders / σημεῖα καὶ τέρατα）。使徒行傳四章30節的禱告，是求耶穌行使神蹟奇事，而禱告的應允，則是使徒行傳五章12節的使徒行使神蹟奇事。換言之，使徒的禱告得到應允，並且使徒代表耶穌而工作，因爲耶穌並沒有以肉身的方式與他們在一起。

一般而言，註釋者對於使徒行傳五章13節的詮釋較有困難，而針對那些不敢貼近使徒的人，他們的詮釋也在視其爲信徒或非信徒的兩個極端中，有所分歧。甚至連文法證據的觀察，都無法提供清楚的答案。如果這些人是信徒，註釋者就很難協調使徒行傳五章13～14節和使徒行傳四章23～31節。因爲在使徒行傳四章23～31節中，教會也非常勇敢。[33] 導致一些人不敢貼近所羅門廊下群眾的懼怕情緒，實際指向使徒行傳第四章，因爲它隱含成爲見證人和醫治者的危險。這種懼怕和使徒行傳第五章那對夫婦的死亡，反倒較不相關。[34] 雖然使徒行傳四章23～31節暗示整個群體似乎比較傾向群眾，但有少數人感到懼怕，不願意因爲公開的工作而冒生命的危險。

藉著負面的描述，路加顯示出基督教雖有正面的益處，卻也爲信徒帶來極大的危險。然而，雖然有些人卻步，但主沒有停止

使更多以色列人相信祂（徒五14）。路加在未完成式的「被增添」（were being added / προσετίθεντο）中，使用神聖的被動語態（divine passive），來顯示上帝慣常行使的完全主動。過程和起始者一樣重要。根據使徒行傳的更廣上下文，教會正切實行使基督在使徒行傳一章8節所吩咐的命令。不像亞拿尼亞和撒非喇那樣尋求人的稱讚，凡順服主的人，都蒙受了上帝的祝福。

巨大的騷動無疑引起宗教領袖的注意，使徒行傳五章17～42節因此再度顯示，宗教領袖和使徒之間的衝突。這次衝突以兩種主要的回應進行，其中最主要的回應首先發生。

第一個回應，是和使徒行傳四章1、6節一樣的同黨，現在逮捕了使徒；而天使的拯救，則在使徒行傳五章17～20節隨之發生。許多有關使徒在離開監獄時，如何完全擺脫守衛的這類細節，都沒有被記錄下來。路加的焦點比較著重於隨後出現的震驚和帶些喜劇性的影響。天使和使徒的對話，可見於使徒行傳五章19～20節：「你們去站在殿裡，把這生命的道都講給百姓聽。」天使要使徒將完整的生命之道，講給百姓聽。這句引述無疑來自路加的寫作來源，而這個來源是一個眞實經歷過天使的人物。這個引述，更進一步地鼓勵那些在五章13節猶豫不決的人，要勇敢加入教會的職事。

在使徒行傳五章21～24節中，逮捕使徒的黨羽嘗試在早晨就到監裡去。但路加在使徒行傳五章21節，已經陳述使徒在天將亮的時候，就進殿去爲主作見證；路加是一位善用空間關係，好展現故事引人好奇和興趣之處的大師。更重要地，主賜給使徒尊榮，成爲被釋放之見證人；祂已經除去使徒下獄的羞恥了。此時，路加在使徒行傳五章21節及以下經文，同時將讀者引向大祭司的監獄。這個理當將福音捆鎖的關鍵空間，如今已被克服了。這怎麼可能呢？場景的生動，在使徒行傳五章24節「心裡犯難」的情緒中更顯強烈。路加的幽默感在此十分鮮活，因爲他在使徒行傳五章25節立即引入一個人，來報告使徒的所在地點。使徒不但逃出監獄，並且正在犯

那導致他們先前被逮捕的同樣罪行。路加在使徒行傳五章21節生動地使用希臘文的未完成式時態，來描述他們的「教導」（teaching / ἐδίδασκον），以展現這些使徒持續並且毫無懼怕的順服行動。[35] 在這種公眾的地方，大祭司和他的黨羽惟一能做的，就是將使徒帶回公會，以交給大祭司來審問（徒五27～28）。極其諷刺地，那些經常威脅使徒的人，現在竟被可能用石頭打他們的百姓所威脅。[36] 主的使者將教會逼迫者的情勢轉爲不利，兩者的地位已然調轉。傷害者現在成爲可能的被害者。在猶太人所有的逼迫之下，福音再度得到釋放。整個記錄展現上帝加力給無力之人。

無疑地，使徒的信息並未改變，因爲使徒行傳五章30節的內容，和使徒行傳四章10節非常相似，以致一些學者認爲，這個故事是重複的，而非兩個不同的記錄。[37] 事實上，路加想要將彌賽亞的信息和先祖的上帝（即舊約聖經）連結在一起，同時他也定罪謀殺，並且宣告耶穌的復活。面臨逼迫的彼得，在使徒行傳五章29～32節重複了這項信息，並且加上一段說明：上帝將聖靈賜給上帝的子民（其中包含他自己）。路加特別爲提阿非羅提及耶穌身爲救主和君王的描述；提阿非羅已經相當熟悉這類的帝國字彙。我對於使徒行傳五章28節的逐字翻譯：「我們不是命令你們這個命令……」，可以清楚呈現出宗教領袖所感受的憤怒。「命令」之名詞和動詞的重複出現，顯示那個時刻的嚴重性。當宗教領袖再度逮捕使徒時，路加生動顯示宗教領袖的無助，他們首先在使徒行傳五章26節懼怕百姓，然後他們也不敢詢問使徒如何走出監獄。他們或許根本不想知道。藉著彼得的釋放，路加顯示宗教領袖快速地失去掌控。他們在憤恨使徒和懼怕百姓之間搖擺。原來，猶太教現在竟然被一個只會壓制別人、自己卻懦弱無助的少數獨裁者所管制。相反地，使徒不但不懼怕宗教領袖，並且也不壓制百姓！

第二個回應，來自使徒行傳五章33～39節的迦瑪列。迦瑪列是一位有名的猶太教教法師，據說他是溫和派拉比希列（Hillel）的

學生（Mishnah Sotah 9. 15）。他溫和的反應，是來自希列學派的特徵。對於一個僅在此處，和使徒行傳二十二章3節出現的次要人物而言，他的演說似乎相當長。值得注意的是，由使徒行傳二十二章3節我們得知，他是保羅的教師。路加在使徒行傳五章34節特別描述他，因爲他可能不爲提阿非羅所熟知，雖然他無疑被猶太人所敬重。在使徒行傳五章34節，他被稱爲法利賽人和「教法師」（teacher of the Law），並且被「眾百姓所敬重」。這種描述，爲提阿非羅認識到迦瑪列是故事中的可信人物作了預備。路加大多不記錄公會的看法，卻爲迦瑪列留下不小的篇幅。然而，強森提出一個和迦瑪列的歷史相關的合理洞察，即迦瑪列很可能也坐席於定罪耶穌的公會中（路二十二66～71）。[38] 就歷史而言，迦瑪列是偉大拉比希列的孫子。如此說來，根據整個路加－使徒行傳，迦瑪列是一個複雜的人物。縱使他的名字具有「我的獎賞是上帝」的意義，他也不因此成爲可信或可敬的。迦瑪列的演說容讓讀者有機會洞察迦瑪列的心理。如果迦瑪列的確被百姓所敬重，而他的意見又被百姓所接受，那麼他的意見很可能導致一場對抗公會的暴動。[39] 可見，他的動機可能相當實際，因爲他不想再針對死人耶穌之跟隨者，進行更多的暴力行動。事實上，若果耶穌仍然活著，迦瑪列應該不會坐在公會的審判席上，而會像彼得和約翰一樣跟從耶穌。就目前而言，不值得爲了更多的暴力而牽扯上法律的麻煩。

再一次，迦瑪列的演說並非路加所能接觸的資料；路加一定是從保羅的口中，聽聞此事件的簡摘，因爲保羅似乎是公會的一員，並且確實是迦瑪列的學生。迦瑪列的演說，可以分成下列兩部分。

第一，迦瑪列提出丟大和加利利之猶大的兩個歷史案例。這兩個人顯然是叛徒，他們的行動後來都歸於無有。[40] 偉大的教師明顯認爲，歷史事件通常會自然發展。雖然從負面的角度來看，耶穌被拿來和這兩個跟隨者四散的死人相互比較，但當使徒行傳的敘事繼續進行時，路加爲讀者勾描了一幅完全不同的圖畫。雖然耶穌的門

徒可能分散各處，但他們的確根據使徒行傳一章8節蓬勃成長。

第二，迦瑪列藉著告訴公會不要管使徒，來總結他的演說。迦瑪列的態度是「等著瞧」。因爲如果這項運動是出於上帝，那麼與使徒對抗也是無用的。事實上，迦瑪列口中所說出的話語，強烈地前瞻了路加的論點。換言之，如果教會的職事應驗了使徒行傳一章8節，那麼它就是出於上帝的工作。可見，迦瑪列以專精的聖經知識，被放在這裡作爲一個重要的見證人。正如我們將看見的，教會和公會之間的衝突，將愈演愈烈。更嚴重的問題是，如果公會繼續打擊教會，那麼它就在對抗上帝了！

在了解路加的文學巧筆方面，帕迪拉（Osvaldo Padilla）的新近論文爲我們提供了極大的助益。[41] 他以局外人演說的反諷爲焦點。正如我們已討論過的，演說主導了使徒行傳全書。尤其反諷的是，那些在「道」（the Way）「之外」的人所發表的演說。迦瑪列就是一個完美的例子。帕迪拉由意義的兩個層面來討論反諷，即演說者和聽眾的意義。[42] 尤有甚者，我還要加上另一個反諷的層面；這個層面，爲敘事與稱爲「道」之彌賽亞運動的可能「局內人」提阿非羅之間的意義，製造了張力。反諷的是這項運動的局外人，有時候比那些逼迫教會的人具有更正確的洞見。這些逼迫者，對像提阿非羅這樣的教會讀者而言是局外人，但對這個嶄新彌賽亞運動所屬的主流猶太教而言，卻誠然是「局內人」。明顯的反諷是，迦瑪列自己陳述了路加所要明言的論點。這之所以反諷，乃是因爲連公會裡最有名的學者，都注意到上帝行事的可能性，但他的同仁卻因他們極度的眼瞎，而全然錯失這項觀察。迦瑪列的論點，乃是這個全新的信仰是否能夠持久。從路加的寫作和提阿非羅的接受來看，使徒行傳的餘下部分，反諷地證明了這個持久性，以及路加的寫作（在較晚的日期寫成）繼續展現迦瑪列的正確看法的根本事實。帕迪拉也合理地注意到，或許迦瑪列的一個動機，就是萬一這個運動眞正來自上帝，他可以避免上帝的憤怒。[43] 在一種反諷的方式下，

路加基於迦瑪列那避免上帝定罪的努力，宣告了針對當時猶太教的定罪；路加不以整個種族群體，而是以這個群體對於上帝的缺乏洞見，來判定猶太教與上帝在歷史中的工作無關。

公會只採納迦瑪列一半的勸告，或許因爲他們的惱怒仍然難消（徒五33）。這個景況寫照了猶太政治的現實。迦瑪列雖然爲百姓所敬重，但他仍是一個法利賽人。與羅馬人合作的撒都該人，試圖在公會中贏得一些政治掌控的優勢。他們可以爲所欲爲。使徒行傳五章32節重複出現的「順從」題旨，和先前的五章29節，無疑指向不順從的猶太領袖。[44]更重要的是，使徒將人放在敵對上帝的立場上；或許不是從一般人的角度而言，而是特指這些猶太領袖。藉著這種說法，彼得將他們視爲抵擋上帝的敵人。因此在使徒行傳五章40節，猶太領袖打了使徒之後，便釋放他們。使徒並未愼重地聽從公會的命令，而是在使徒行傳五章41～42節，繼續他們公開和私下的教導。而是在這方面的事奉，從使徒行傳二章14節就開始了。總的來說，這個事件絕對不是第一次或最後一次，公會在使徒行傳中扮演與教會衝突的關鍵角色（參路二十二66；徒二十二30，二十三1，二十四20等）。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在許多方面，路加的平行再度顯示它的奇特之處。例如，使徒行傳在此的審判，和先前的審判具有相似的模式，它們雙雙寫照了耶穌的審判。但有關迦瑪列的額外記錄則是新的。宗教領袖在使徒行傳五章26節對百姓的懼怕，也顯見於路加福音二十二章1～6節的耶穌職事中。無怪乎，路加記錄了宗教領袖對於猶大背叛耶穌的歡喜。因爲借用這種方式，局內人可以行使一種私下的逮捕，而不用因爲非法逮捕與至終謀殺耶穌的事件，而向公眾負責任。[45]耶穌對於百姓的影響力，如今也成爲使徒的記號。我們無需重複以前所發生的事情，事實上，甚至在公會之間，也有像迦瑪列如此有權威

的人士，對使徒抱持謹慎的觀點。

除了犯下另一項謀殺使徒的罪行之外，宗教領袖實際上別無他法。但因耶穌的死仍然深印在他們的腦海中，他們還無法如此行。路加對於兩種領袖的刻劃，躍然呈現於耶穌和使徒之間的這項平行中。第一種領袖是猶太的宗教領袖，他們不但與他們所領導的百姓脫節，並且懼怕他們的跟隨者。第二種領袖來自彌賽亞的群體，他們生活在百姓中間並且滿足百姓的需要，因此他們的跟隨者日益增加。諷刺的是，跟隨者的增加正是宗教領袖渴望擁有的。路加的刻劃不僅恭維了彌賽亞的群體，並且定罪了以色列日趨衰微的領袖。

除了審判的平行之外，我們還看見使徒的工作和耶穌之間的平行（路八43）。使徒行傳五章12～16節的光景，是路加對於使徒行傳二章43節之總結的更進一步闡釋。使徒的醫治愈來愈難以想像，因爲路加在使徒行傳五章15節暗示，甚至連彼得的影子都可能有醫治的效果。這種明顯的超人力量，只可見於路加福音八章43節中的耶穌；那個患血漏的女人，只需觸摸耶穌的衣裳縫子，就得到痊癒。路加福音第八章也記錄了猶太的宗教領袖，但這位名叫睚魯的領袖極其友善，因爲耶穌擁有他的宗教所不能提供的能力。這種交織的記錄顯示，這個女人接受了從不潔淨到潔淨的地位改變，並且再度被納入眞以色列的羊圈中。尤有甚者，耶穌竟然容許女人拖延他，致使睚魯的女兒面臨眞正的死亡。[46]

以和血漏的女人一樣的方式改變地位，睚魯的女兒也在路加福音八章55節從死裡復活。當我們回到使徒行傳五章15～16節時，我們發現在使徒行傳五章20節將前述的醫治描述爲「生命的道」（this new life / τῆς ζωῆς ταύτης）。換言之，如同耶穌將新生命賜給祂所醫治的人一樣，使徒現在也將新生命賜給他們所醫治的人。主的使者在使徒行傳五章20節所論及的新生命，屬單數形式，因爲它是經由相信主耶穌的名而獲得的新生命（徒五14）。這是一種全新的生命。如此說來，耶穌將祂賜予新生命的職事，傳給了使徒。

在使徒的宣講中，我們也看見基督論的平行，因爲使徒在使徒行傳五章31節稱耶穌爲救主，而路加也在路加福音二章11節和使徒行傳十三章23節中，描述耶穌爲救主。路加福音一章47節：「我靈以神我的救主爲樂」，清楚展現「救主」的頭銜專爲耶和華而保留，尤其可見於耶和華拯救卑微之人的職事中（參路一48）。[47]在猶太人中間，將上帝視爲祂子民之救主的看法，實際上相當平常。[48]因此路加福音二章11節尤顯重要，因爲這節經文將救主的頭銜，和大衛後裔的彌賽亞連結在一起。路加的基督論顯示，原來屬於耶和華的頭銜，現在已經傳給耶穌了（路二11）。毫無疑問地，這個理念的首要來源出自舊約聖經；不過，在路加的敘事世界中，同時包含了羅馬的帝國背景。路加福音二章11節混合「主」和「救主」的方式，並沒有在新約聖經的其他部分出現，但卻在非基督教的文獻中，常被用來描述皇帝。我們必須注意路加福音第二章的帝國背景，因爲它的記錄始自對該撒奧古斯都的討論。

在離以弗所不遠的小亞細亞城市普里耶內（Priene）中，學者發現一份描述奧古斯都的碑文，它將奧古斯都稱爲使戰爭停止並且引進和平的救主。[49]路加使用相同的語言，絕非偶然的巧合。我並不是說路加知悉這個碑文，但這個描述皇帝的用語，在當時想必相當通俗。「羅馬帝國」的題旨將在保羅的職事中更加顯著，但就目前而言，彼得的演說爲那將發生在路加故事中的更大事件，帶出了伏筆。在使徒的辯護中，彼得稱耶穌爲君王和救主（徒五31）。就緊鄰上下文來說，耶穌在使徒行傳五章16節，藉著使徒拯救那些患病的和被污鬼纏磨的人。人的國度和上帝國度之間的對照，在路加－使徒行傳的宏觀敘事中清楚展現。殖民化猶太人的凱撒，是當時可見的地上君王和救主，然而，惟獨耶穌是眞正的君王和救主。

彼得以這種方式清楚表達國度的語言，實在令人驚訝，因爲它暗示著凡不跟隨耶穌的人，就不屬於祂的國度。在使徒行傳第五章中，猶太人可能認爲他們正嘗試以他們的宗教制度來建立上帝的

國度，但彼得的演說將他們放在地上的國度中，這個國度一點也不比羅馬人的國度好。在路加福音中，耶和華首先持有救主的頭銜。隨後，在世界國度的對照之下，耶和華將救主的頭銜傳給耶穌。最後，救主的頭銜被使徒宣講，以區分世界和上帝這兩個不同的國度。彼得在同一個演說中，提及聖靈的賜予；這無疑成爲天上國度之國度公民的標誌。顯然，猶太的宗教領袖勢必被排除在天上的國度之外。彼得這項宣告的衝擊，或許影響了當時可能坐在公會中的年輕顯赫成員保羅，因爲保羅在使徒行傳十三章23節的宣講中，也使用了相同的語言。彼得的話語，終究沒有成爲枉然。

另一項平行，可見於出現在使徒行傳五章19～20節的主的使者。我們很容易推論，主的使者出自舊約聖經。但更好的方式，是觀察他在路加福音中的功能，因爲在其他新約作者的比較之下，他在路加的寫作中具有相當重要的地位。在路加福音一章11節，主的使者發出彌賽亞的宣告。而在路加福音二章9、13節，他再度向牧羊人宣告耶穌降生的大好信息。最後，在路加福音二十二章43節，或許是同一位天使，向預備受難的耶穌顯現。這些記錄清楚顯示，在人類歷史的關鍵時刻，這個天使都會出現。他從耶穌的降生開始，並且在耶穌預備上十字架之前再度顯現。這兩個都是彌賽亞職分的重要層面。如今在使徒行傳五章19～20節，主的使者釋放了使徒，爲要顯示在沒有猶太宗教領袖的轄制之下，宣講信息的必要性。主的使者這麼早就出現在使徒的職事中，因爲這正是使徒開始斷絕他們的宗教制度的時候。它也爲教會預備了一個新階段的職事。這個新階段的職事，將在司提反遭逼迫之後很快臨到。

主的使者的出現，揭示上帝對於當時猶太宗教的不贊同。雖然迦瑪列慢慢地承認了教會，但教會與猶太教的分離已經形成了。博克正確地指出，教會早期並沒有尋求脫離猶太教領袖；其實是領袖自己要尋求分離，因爲他們不願意承認耶穌是主和基督。[50] 然而，教會和猶太教分離的發生，是不可避免的。到了公元第二世紀時，

完全成熟的分離已經產生了。這項觀察，顯見於如殉道者游斯丁的早期教父寫作中（《與推芬對話》〔*Dialogue with Trypho* 71〕），他嘗試展現猶太人和基督徒在解讀舊約聖經方式上的差異。

教會合一的挑戰

故事情節

從使徒行傳五章42節開始，原本在聖殿公開場合中的問題討論，現在轉向在家庭教會私人場合中的教訓傳講。教會的第三項挑戰，和使徒行傳六章1～7節中，不同團體之間的合一有關。[51] 現代對於這段經文的歷史關切，使學者提出以下問題：「這個故事會不會是教會執事的開始？」這項討論，很容易轉向路加是否根據早期的猶太教起源，來解釋保羅在提摩太前書第三章設立執事的議題。證據可以帶出許多不同的方向。甚至連「執事」一字，是否被正式地用來描述在此的工作，也引發了熱烈的討論。我不肯定我們是否可以針對這個現代的問題，提出任何確切的答案。我也不確定路加是否有這些關切，雖然我無法低估這種可能性。尤有甚者，路加在敘事中有其他更重要的關切，這些關切和周圍的文學情境顯然相符一致。事實上，路加的故事顯示出教會所面臨的部分挑戰；若果這段經文眞是執事的起源，這也並非故事的焦點。如果我們將討論延伸至司提反事件的更廣範圍，我們將清楚看見，這個故事爲重要的人物司提反設下了伏筆。

使徒行傳六章1節的情況，似乎是暫時的；它顯示耶路撒冷教會的實驗性群體，在急速的增長中遇見了管理的問題。問題在於希臘化的猶太人，覺得他們在食物的分配中受到不公平的待遇（徒六1）。顯然，甚至像巴拿巴這樣的人主動奉獻他們的財產，教會也未必總是能公平地分配慈善的捐獻。奉獻牽涉教會領袖之間的管家職

責。使徒提議的解決方式，是選出七個具有下列兩項資格的幫手：被聖靈充滿和智慧充足。門徒提出管理飯食、教導和祈禱的事奉（徒六1～2、4），可見管理飯食與教導和祈禱同樣重要。只有在此出現的「十二」（the twelve / οἱ δώδεκα），是路加福音比較普遍的稱呼，無疑指出十二使徒的獨特權威。此處的故事實際上是使徒行傳四章32節至五章11節之財產故事的延續。讓每一個人分享公用的財物並不夠。教會的挑戰是，確定每一個人都能公平地分享。如此說來，這個故事不但符合邏輯地連結了前面的故事，並且展現前面故事的更進一步發展。

被揀選的七位當中，不僅有希臘化的猶太人，並且包含進猶太教的尼哥拉。所有的名字都是希臘的名字。換言之，這些人都是從怨言最多的團體中選出來的。這是教會中的第一次自由選舉，但它是以能力或資格爲基礎的。林哈德（Joseph T. Lienhard）在他的研究中顯示，這些名字展現了這些人物的史實性，因爲他們在使徒行傳中也行使其他的事蹟。[52] 除了司提反的特例之外，我喜歡將這些名字視爲路加對於一些次要人物的介紹；這些人將在使徒行傳的全面救贖歷史中，扮演他們各自的角色。使徒接著爲他們禱告，並且按手在他們頭上，意味使徒賜給他們事奉的權柄（徒六6）。這七位所獲得的任何成功，都指向使徒的洞悉和聖靈的工作。在除去這個難題之後，教會繼續成長，甚至有許多祭司信從了這道（徒六7）。值得注意的重要觀察是，上帝同時呼召以祈禱和傳道爲焦點的使徒，和那些像七位執事的信徒，來事奉有需要的人。每一個團體都有各不相同的呼召。這兩個團體必須同心協力，才能讓出現在使徒行傳六章7節的主道興旺發生。我們也必須記住，這些都是一般陳述，並不意味七位執事不祈禱，或十二使徒絕對不管理飯食。然而，司提反在宣講方面的明顯才華，應該警告我們愼防過度應用這些經文。分工只是在處理「事奉焦點」的議題，它沒有針對祈禱和傳道或管理飯食，提出極端的強調。

賴特的這項觀察誠然正確：「在任何新約聖經書卷存在之前，初期基督教已經清楚了解，使徒拒絕參與額外的行政責任（徒六1～4），以委身於專研『上帝的話語』，這已經是教會宣教和生活的核心了。」使徒中有許多人都是沒有學問的，但他們對聖經（尤其是舊約聖經）的理解，卻日益增長。賴特之觀察的更深含義，就是路加急欲向提阿非羅顯示，這些使徒是靠己力自學的教師，他們的資格和奉獻，一點也不比會堂的領袖遜色。[53]

在傳統上，這段經文被理解成有關事奉飯桌的服務者，而使徒則負責教導和宣講，但使徒行傳（尤其是使徒行傳第七章）的整體描繪，卻呈現另一幅圖畫。這些服務者的確能夠宣講。究竟路加嘗試從他混合的信息中，帶出什麼蘊藏的含義？我們必須將這段經文視爲與「餐桌上的團契」有關之典型場景的一部分，而餐桌上的團契則可見於其他經文段落中。這種場景顯示團體之間的合一（例如，在使徒行傳第十章，外邦人和猶太人一起出現在彼得的餐桌異象中），在這個希臘化猶太人和傳統猶太人之間的個案中，這項場景必須發生，而被揀選的七個人的目標，就是爲了推動這種合一。在鮑維均極富洞見的文章中，他根據對於被遺棄之人的接納，指出用餐場景在路加寫作中的重要性。事實上，耶穌接納了這類被遺棄的人。[54] 鮑維均對於典型場景的使用十分適切，因爲這正是了解路加一些令人困惑之特徵的必要文學工具。文學（和某方面神學的）風格乃是詮釋的關鍵，而非我們的現代偏見。在這個理解下，這些服務者具體化了基督的職事。身爲服務者的角色，不但沒有減少他們的重要性，反而益發顯出他們的重要。只因他們事奉餐桌，並不表示他們不能教導或宣講。使徒需要教導和宣講，以堅固彌賽亞群體的教義基礎，而這些服務者則需要強化人際關係的議題。兩者一樣重要！

費蘭札（Elizabeth Schüssler Fiorenza）在她著名的著作《記念她》（*In Memory of Her*）中，評論說當時的情形與貧窮的寡婦實際

上無關，而與主餐的服事和分配較相關。[55] 她的評論不夠成熟，並且那些被忽略的寡婦的確是貧窮的。相反地，在路加的刻劃下，猶太教侵吞了寡婦寶貴又稀少的家產（路二十46～二十一4）。我們將在下一個段落，討論路加對於猶太教和寡婦的觀點。羅馬法律制度給予寡婦的有限財產，使這些希臘化猶太寡婦成爲財務匱乏的人。我不贊同費氏有關主餐分配的看法，因爲在早期教會中，愛筵和主餐通常都是一起享用的。我倒是認爲，她的看法將七位執事的事奉，限制在太狹窄的範圍內了。另外，費氏否認寡婦貧窮的觀點，也似乎毫無根據。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

與揀選七位執事相平行的經文，和其他的揀選故事一樣，已經在馬提亞的揀選中有極詳細的討論。在使徒行傳之內，巴拿巴和保羅的差派也有相同的過程（徒十四23）。在所有這類過程中，禱告總是不可或缺的。可見，教會的確跟隨耶穌的腳蹤行。

另一個比較隱含的平行值得討論，即路加福音中的「寡婦」題旨。在路加福音二十章45節～二十一章4節中，宗教領袖因爲侵吞寡婦的家產而被定罪。顯然，耶穌強烈反對這種不公義。在一篇簡單卻具洞察力的文章中，史考特・史賓塞（F. Scott Spencer）將此處的挑戰，和路加－使徒行傳的其他寡婦故事加以歸類（路二36～38，四25～26，七11～17，十八1～8，二十一1～4；徒九36～43）。[56] 路加的記錄顯示，在以色列的律法之下，寡婦是何等的脆弱。如今，寡婦的問題再度出現在使徒行傳第六章。教會誠然陷入了「仿效社會」的危險中。使徒相當有智慧地採取行動，防止教會與社會一起沉淪。一旦寡婦被忽略，教會將形同代表以色列宗教的黑暗面，不再有什麼美德存在了。在這種情況下，教會將失去它的獨特性。

我認爲里德（Barbara Reid）和史考特・史賓塞雙雙提出偏差

的看法，他們評論說，敘事不讓寡婦說話，藉此來壓制寡婦的聲音，卻容許「男人」來解決女人的問題。[57] 雖然我們都知道，他們的意見可能可供參考，但路加選擇不記錄寡婦的聲音，乃是因爲這並不是路加在此的敘事焦點。里德的解讀顯然和路加的寡婦題旨不一致。費蘭札的解讀也和路加的不一致，因爲她聲稱寡婦未必是貧窮的。[58] 從寡婦缺乏法律的保障來看，寡婦最有可能是貧窮而非富有的。在其他重要的寡婦故事比較之下，使徒行傳的故事顯示，藉著採取主動角色來解決「女人」的問題的男人，沒有隨著社會規範而隨波逐流。他們完全沒有以自己的財富爲滿足。換言之，使徒行傳第六章顯示，教會是問題的一部分，因爲其中的寡婦需要照顧。這個問題已經在路加福音中展現無遺。在此，寡婦接受了照顧。根據希臘－羅馬的習俗，這個故事也以另一種方式顯示它的平行。更確切地說，在羅馬的法律制度中，男性的親屬通常都是應該照顧寡婦需要的人。然而，他們沒有盡到當行的責任。如此說來，這個故事一方面爲教會帶來尊榮，另一方面羞辱了寡婦家中這些失職與不負責的男性成員。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

前面兩章經文中的強調，讓提阿非羅有許多功課可以學習。使徒行傳第二章即開始的「公用」群體，現在成爲教會所面臨的第一個挑戰之主題。根據使徒行傳四章32節反意的「ἀλλα／但」（和合本未譯出），路加使用一些強烈的字彙來形容「公用」。爲自己積存任何東西，等同沒有慷慨的分享。這和態度與行動緊密相關。原則上是甘心樂意的分享，而非僅是分享的「行動」。積存財物是反社會和反群體的。在復活主的主權之下，積存無疑虧缺了群體的理想。如果耶穌治理一切，那麼信徒的物質財富就不是他所擁有的。

因此，群體的需要在使徒行傳四章34節中得到供應。以群體的身分爲需要的人做一些事，和爲他們禱告一樣重要。

在更廣的敘事中，路加以可能傷害群體的負面層面爲焦點。對觀察者而言，群體內的財物公用可能看起來十分佳美；但路加率直地指出，在表面之外的一些重要事情。甘心樂意的分享實際上與外表、甚至給予的數量無關，而與給予者的品格緊密相連。換言之，外在的表現並不夠。一種強迫成員分享的制度，也不討上帝的喜悅。相反地，在此的分享發自內心，這正是使徒關切欺騙之問題的原因。對撒但的提及相當重要。因爲對正直的違犯，無疑是撒但用來破壞群體的工具。當撒但的這類侵犯發生時，群體領袖必須立刻施行管教。路加有可能使用和希臘哲學家相似的完美社會理念，來顯示可以溯源至柏拉圖《理想國》（*Republic*）中的財物公用。[59] 相同的理念也曾被昆蘭社區使用過。在耶路撒冷出現的愛色尼派，就是一個上好的證明；它很容易幫助我們了解，有關群體的這個新實驗的確有來自猶太人的影響力。[60]

這個事件和外邦人與猶太人兩者之制度的差異，在於這個事件並非一種理想的政治制度（不論這個理想多麼美好），或某種社會－宗教的烏托邦；它實際來自被聖靈充滿的群體。路加意欲展現基督教的最佳特色，因爲它可以成就超越人類至好哲學理想的境界。因此提阿非羅應當認同這個全新的物質財富觀，並且爲了國度的職事，而分享他的財富。提阿非羅有責任以他的所有來幫助別人，但他必須秉持忠於這個新信仰之精神的方式，來與人分享他的財富！更確切地說，提阿非羅必須在方式和結果兩方面，以完全誠實和公義的行善爲焦點。

同樣顯著的是，帝國中有關食物的社會學問題。百姓因爲食物而暴動。食物的匱乏，可以使百姓爲了生存而作出包含搶奪這種不可思議的舉動。基督教的信仰運動，在思想物質需要之前，以順服基督的教導爲優先。而帝國的試探則是，以對於物質的憂慮爲第

一。人的國度必須確保食物和資源的擁有。然而，提阿非羅現在必須轉變心態，以認知他對於群體的慷慨相助，將成爲基督教導的例證。基督教的價值觀，爲改善帝國的食物和資源問題提出貢獻。基督教應當爲帝國帶來正面的影響。身爲帝國重要的權力中間人，提阿非羅足具潛力成爲那些需要之人的施惠者，他因此可以避免更嚴重社會動盪的發生。尤有甚者，他更應當幫助信仰群體中的信徒，好使像第一批門徒這些需要事奉的人，可以毫無顧慮地服事他們的教會和群體。

教會面臨的第二個挑戰，對提阿非羅具有相同的重要性。來自地方政府的逼迫，甚至在基督教的初始時期就已經可怕地迫近。它沒有停止，並且有時候會突然爆發一些嚴重的事件。路加也試圖向提阿非羅顯明，猶太人和基督徒之間的衝突，遠比簡單的黑白問題來得更爲複雜。在上流人士中，像迦瑪列這位教法師，也無法對基督教的運動提出他的確切看法。甚至在不相信耶穌是彌賽亞的人群中，他們和基督教群體的關係，也未必總是敵對的。公會對於新信仰群體的看法也相當分歧，因爲法利賽人也在公會中爲保羅辯護（徒二十三9）。除了外在的壓力之外，基督徒之間的意見也大異其趣；有些基督徒懼怕逼迫，不願成爲主復活的見證人。但不論如何，主都將信而歸主的人加給教會。更重要地，沒有任何一個遭逢的問題，能夠阻擋基督徒的努力。路加呼召信徒勇敢起來，背後原因來自使徒對於耶穌的觀點；更確切地說，他們將耶穌視爲超越所有統治者和政府的君王與救主。羅馬帝國或猶太領袖，都不能代表上帝的國度。事實上，他們代表缺點無數的人爲國度。對耶穌忠誠，並不阻礙提阿非羅參與政治。取而代之地，它將幫助提阿非羅根據對耶穌而非其他任何人的忠誠，來行使重要的決定。他也必須使用他的影響力，來幫助教會達成使命。

教會面臨的最後一個挑戰，是「多樣化」的問題。五旬節的整個事件顯示，教會的使命應當是多樣化的。然而，多樣化需要管

理。當希臘化猶太人遭受財物分配不公平的待遇時，路加揭示了一件事：僅有慷慨的奉獻是不夠的；領袖的善加管理是必要的。提阿非羅應當明白，如果財物沒有正確的管理，連公用的群體都會產生問題。管理多樣化問題的方式，就是在衝突導致仇恨心態之前，容許少數團體中的人分享權力。更進一步地，狀況的管理將讓使徒有更多的時間專注於他們的事奉。當問題得到解決時，路加告訴我們教會的人數愈發增添。

教會的最後一個挑戰，和使徒行傳的政治解讀十分相關。當奧古斯都逐漸設下先例，使皇帝權力更加龐大，而元老院權力日益減弱時，羅馬帝國從一種共和國的制度，演變至元首制。究竟這個解讀和目前的討論有何相關呢？非常相關！當使徒行傳第一章顯示使徒的領袖結構時，七位執事的服事首次展現使徒內圈之外的領袖結構。它暗示一種領導的挑戰，是超越彼得、雅各，和最後的保羅之個人領導能力。它揭示結構對會眾的衝擊，和至終如何影響教會的社會使命。我相信朱珀（Paul A. Djupe）和吉伯特（Christopher P. Gilbert）在《教會的政治影響力》（*The Political Influence of Churches*）一書中的洞察是正確的，因爲他們看見教會的結構，在教會試圖發揮政治和社會的影響力時，會產生一些衝擊。[61] 有時候，小組（small group）是成員實行他們市民活動的地方。[62] 雖然一般而言，使徒行傳中的領袖結構是由上至下的，但每一個現代會眾都必須徹底思考，它的組織將如何影響它的使命和教會生活。組織乃是早期教會解決會眾第一個主要文化衝突的方式。

斯托得將撒但的三項攻擊稱爲逼迫、腐敗和分心。[63] 這是極好的分類，但我不甚確定是否每個案例都是來自撒但的攻擊。總結來說，當教會合一事奉時，現代讀者應學習認識可能會遭受到的各種不同形式的挑戰。有時候挑戰來自內部，可能是透過不誠實的品格、人與人之間的衝突，或因外來的壓力而使信徒懼怕爲基督作見證。根據路加對於教會的刻劃，與這些情況有關的攻擊者，實際上

是罪惡深重。教會以上帝或耶穌爲首，並且有聖靈的內住，因此攻擊教會，就是攻擊上帝自己。許多現代基督徒不把路加的刻劃當作一回事，他們藉著政治的操縱或分化的行爲，來參與這些攻擊行動。路加揭示這類行爲可能產生終止上帝憐憫的致命後果，因爲這類的分化，將使教會無法實踐使徒行傳一章8節的使命。解決的方式，並非制定一個統一法規，要求每個人都財物公用，而是容許每個人根據自己的成熟度來分享財物。

尤有甚者，教會問題的管理，必須受到領袖的注意；這並不意味領袖要事必躬親，而是容許有能力並且被聖靈充滿的信徒來管理問題。在這種方式下，領袖才能自由地將他們的時間，專注在成爲教會基礎的祈禱與上帝話語的教導。教會的成長，來自一群擁有優先順序之眼光的領袖。以十二使徒爲例，他們的優先是祈禱和上帝話語的職事。現今有許多教會陷於混亂之中，因爲教會領袖未能專注在祈禱和上帝的話語上，或因他們太過注意小事的管理，而缺乏洞察力。早期教會的領袖，不需要參與教會職事的每個部分，因爲他們將權力交給信徒，使信徒能夠承擔教會的事奉工作。這才是一種被聖靈加力的教會。被聖靈加力的教會，要求它的領袖滿有智慧地管理奉獻，而不只是要求信徒不惜犧牲地給予！有許多基督教組織和教會，推行鼓勵信徒奉獻的籌款活動，但許多基督徒不願意奉獻，並不是因爲他們沒有錢，或無心給予。相反地，他們倍感厭倦，因爲他們看見發生在教會中的不當管理。他們不要劣質的管家來處理他們的金錢。

窮人的問題總是煩擾著教會。在近代，窮人的照顧則由政府機構承擔。然而，這個過程還是不盡完美，因爲有許多人沒有被充分照顧，卻有另一些人利用這個制度從中得利。前者乃因資源的匱乏，而後者則來自在謹慎管理上的不足。教會可以藉著擁有一個彼此負責的良好制度，來矯正這兩個缺點。使徒行傳四章34節顯示，只有禱告和上帝的話語仍不夠。窮人之所以存在，乃是因爲教會不

是一個犧牲的群體。更確切地說，只爲窮人禱告，而沒有社會群體的行動，是一種虛假的屬靈。這並不表示，那些承擔領袖角色的人必須付上額外的犧牲。整個群體都必須具有一種「所有的財產並不屬於個人，而是屬於教會群體」的態度。教會群體實際是耶穌的化身。對於自己的物質財富擁有絕對權利的狡猾感覺，直接阻礙人的樂善好施和慷慨大方。自覺有權利的心態，不僅限於窮人或富人，其實所有的人都可能在某個時候犯下這種錯誤。這也是路加在此描述整個群體的原因。自覺有權利的心態和感恩之心無法共存，並且破壞人與人之間的關係。這個相當實用的敘事顯示：「每個人都應當以良好的態度，來盡自己的責任」的重要原則。惟有如此，群體中才不會有窮人。「給予」是基督徒不可或缺的生命表現。

綜觀上述的討論，我們發現有些門徒一點也不貧窮。許多人相當富有，他們能夠賣他們的田產來與需要的人共享。擁有田產的人是富有的人。然而，他們放棄獲得更多財富的管道，好使他們能夠和群體分享他們既有的財富。換言之，服事窮人的同時，並不需要自己是一個窮人。路加沒有假設這項前提。描述「富人」應當如何看待金錢的最佳方式，來自在菲律賓事奉窮人多年的宣教士葛瑞格（Viv Grigg）。在他啓發人心的著作《陪伴窮人》（*Companion to the Poor*）中，他寫下引導中產及以上階級之人的五句標語：「多賺錢，少花費，勿積存，慷慨給予，歡慶生命。」[64] 這五項要素直至目前都出現在使徒行傳中，從凡物公用到一起用飯，處處可見。

如果我們從第一世紀的角度來看，路加的理想確實極具革命性。根據我們對於第一世紀的認識，富人和窮人之間的差距很大。雖然後來興起的商人階級成爲中產階級，但當時幾乎沒有中產階級的存在。弗瑞生（Steve J. Friesen）認爲，中層階級之所以不存在，乃是因爲富人擁有土地所有權。[65] 如此說來，少數的富有地主，從在田地中辛苦工作的窮人獲利。弗瑞生的建議，暗示了路加文本的應用方式。相當清楚地，若沒有基督教和它的前輩的出現，窮人的

「問題」根本不會存在，因爲富人和窮人之間的差距是正常的。我們今天可以討論社會－經濟議題的根本事實，全然是路加寫下的記錄的結果。路加的異象，和他的社會成爲極端的反照。路加的異象是彌賽亞群體的結果，因爲這個群體所看重的施捨，進展成爲完全的犧牲奉獻。不像許多現代的理想行動家，路加顯示教會不但沒有批評既存的社會情況，並且以實際的行動解決貧窮的問題。

另一項重要的應用，是路加在使徒演說中的政治語言。政治語言的用法，可以溯源自福音的敘事。羅馬人和猶太民族政黨（例如，參與羅馬政治的撒都該人）之間的競爭宣稱，和現代民主國家中的一些政治情況相似。教會常常無知地參與其中，以投票支持一個黨派的行動。雖然教會必須參與社會以使其變得更好，但教會必須明白，無論人爲的制度看起來多麼美好，實際上無一值得完全的信任。忠於地上和天上國度之間的區分，並不阻止民主社會中的個人基督徒參與政治。但身爲上帝國度之代表，教會不應該誤以爲忠於一個具有正確理想的政黨，就是忠於上帝。許多時候，忠於上帝未必發生於投票亭，而是發生於像這些使徒每日的平凡事奉中。上帝不屬於任何一個政黨，祂也不支持任何一個政黨。

第5章

猶太領袖的逼迫

（徒六8～八1）

「你們這硬著頸項、心與耳未受割禮的人，常時抗拒聖靈！

你們的祖宗怎樣，你們也怎樣。哪一個先知不是你們祖宗逼迫呢？

他們也把預先傳說那義者要來的人殺了；

如今你們又把那義者賣了，殺了。你們受了天使所傳的律法，竟不遵守。」

（徒七51～53）

引言

路加合乎邏輯地將故事帶進下一個段落中。這個段落中的資料，大部分都與司提反有關。事實上，司提反受到的逼迫是導致教會四散的原因。因此，司提反無疑是一個重要人物。尤有甚者，那些事奉希臘化猶太人團體的名單，是以司提反爲首（徒六5）。這清楚指向司提反的領袖角色。路加描述他是一個大有信心和聖靈充滿的人。繼起的經文描述將顯示，猶太領袖對於司提反的工作的反應。在其他許多方面，司提反也的確是一個重要人物。強森和博克指出，司提反的演說是使徒行傳所有演說中最長的一篇。[1]這段經文也成爲基督徒殉道的第一個記錄。路加既沒有虛構，也沒有逐字地記錄演說。如果司提反的演說和使徒行傳所有其他的演說一樣，那麼路加一定從口述相傳的原始資料中，找到他的來源（例如，「我聽見司提反說……」），並以大綱的形式寫下，以符合他在路加－使徒行傳中的整體目的。司提反演說中的一些題旨，將在使徒行傳的其他部分出現；這無疑顯示司提反在他短短的事奉年日中，對教會所帶來的巨大影響力。既然司提反代表七位執事，我們也可以說，路加可能使用司提反來展現這七位執事的特性（參徒六3、5）。可見，他的品格和演說都是典範。有許多關於司提反生命的重要層面值得思考，但下文的討論將以其中兩個層面爲焦點。基本上，這個段落的敘事可以分成：司提反的被捕和演說。

司提反的被捕

故事情節

司提反的被捕，起源於宗教壓迫的典型場景；直至目前，這個場景在使徒行傳中是相當典型的。故事的情節和三部分的情節十

分相似。第一，耶穌的跟隨者行使神蹟（徒六8；參三1～10，五16）。在司提反的演說中，神蹟奇事也隨著十二使徒而發生（徒二43，七36）。十二使徒顯然不是惟一的行神蹟者。司提反在使徒行傳七章36節的演說中也陳述神蹟奇事，顯示這個時代和摩西時代之間的連續性。這讓我們瞥見路加認爲基督前（pre-Christ）和基督後（post-Christ）的時代具有連續性的看法。第二，壓迫興起（徒六9～11；參四1，五17）。第三，被捕發生（徒六12及以下經文；參四3，五18）。有時候，路加爲這類逮捕的發生提出理由。

在使徒行傳四章2節中，使徒因爲宣講主的復活而被捕。在使徒行傳五章17節中，使徒因爲醫治百姓遭宗教領袖嫉恨而被捕。在使徒行傳六章10節，司提反被捕，乃因眾人抵擋不住司提反以智慧和聖靈而說出的話語。可見，雖然故事的情節，設計了對司提反許多神蹟之嫉妒的預期，但故事快速地將焦點轉向司提反不甚明顯的一個事奉層面。換言之，司提反是一個講道者，他是如此善於講道，以致他的演說比彼得先前的多次演說更長。因此，除了管理飯食之外，司提反的事奉和使徒的工作相互平行。這並不是說，司提反是使徒之一，但這些型態的事奉，是導致早期教會增長的原因。然而，司提反也有一些與眾不同的特質。博克指出，在路加的寫作中，司提反是惟一被描述爲「滿得恩惠能力」（徒六8）的人。[2]當然這並不代表其他人不具有這類特質，但這些特質最能代表司提反的職事。這些特質也分別地成爲耶穌和使徒的記號（路四22；徒二47）。司提反的恩賜實在令人難以置信！

觀察現階段的逼迫者，以了解路加的所言是相當重要的。在使徒行傳六章9節中，這些人被稱爲利百地拿會堂的人（Synagogue of the Freedman）。[3]學者熱烈辯論這裡的地點名單是否指幾個不同的會堂，但布魯斯將其視爲一個單一的會堂或許是正確的，因爲路加使用單數而非複數的形式。[4]被指名的城市和地區似乎顯示出相當希臘化的起源。路加特別花時間在使徒行傳六章9節寫下旁白，以揭

示哪些團體和這個會堂有關聯。同時，我們在使徒行傳六章1～6節中已經知道，司提反是在希臘化猶太窮人的當中事奉。他在地方社會和宗教場合中積極工作，的確引起了宗教領袖的注意。畢竟，他所行使的神蹟奇事，應該不是每天發生的平常事件。馮象在他新近翻譯的新約聖經中指出，或許這個利百地拿會堂原來是公元前63年的猶太人俘虜的後代，當時羅馬人攻下了耶路撒冷，並且使他們成爲在羅馬的奴隸。這個入侵由羅馬將軍龐貝所主領。這個看法完全有可能，但許多其他的可能性也可能存在。[5]

在使徒行傳六章11～14節的情節中，路加質疑那些捉拿司提反之人的可靠性。在使徒行傳六章11節，路加指出他們暗地收買人作假見證。路加完全負面的描繪，爲這個團體帶出狡猾和羞恥的刻劃。在此執行審判的是公會，和在使徒行傳五章21節的先前事件完全一樣。另外，在此製造麻煩的是百姓、長老和文士（徒六12；參徒四5）。在使徒行傳六章13節中，他們所收買的見證人被稱爲「假見證」（false witness／μάρτυρας ψευδεῖς）；然而，這些假見證人，很快地將同樣控告司提反作假見證。這就是這些逼迫者所展現的諷刺性。他們的控告內容包含兩部分。第一，他們說有聽見司提反毀謗摩西（徒六11）。第二，他們作假證說他們聽見司提反宣講耶穌要毀壞聖殿（徒六13～14）。[6]第二項控告比第一項更長，使敘事在緊張的氣氛中進入司提反被捕的高潮。其實，批評並非新鮮之事，因爲昆蘭社群的人也經常批評聖殿。希臘化猶太人的社群也是如此，這種現象顯見於託名斐羅（Pseudo-Philo）的著作中（*Liber Antiquitatum Biblicarum* 22.5-6）。[7]批評應該不足以讓司提反被捕。如此說來，甚至連他們的控告都大有問題。路加對於他們爲何捉拿司提反的背後動機，提出嚴肅的質疑。在這種大有問題的情況下的黯淡色彩，爲即將出現的敘事，預備了最後關頭的攤牌。隨即出現在使徒行傳第七章的演說，將顯示這些控告是否眞實。就目前而言，注意路加使用完全負面的措辭來描述這些人，是相當重要的。

可見，路加對他們的刻劃，已經針對他們的見證內容提出質疑。無怪乎威瑟林頓（Ben Witherington）率直地指出，控告者的控告是完全錯誤的。[8]

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在此的模式設下了與耶穌職事平行的基礎。直至目前常見的典型逼迫場景，顯出控告耶穌的逼迫黨羽，與逼迫彼得、約翰和現在逼迫司提反的黨羽是相似的。耶穌因爲醫治的緣故，而在路加福音五章29節～六章11節與宗教領袖發生衝突。門徒的醫治，也在使徒行傳四章1節～八章1節，產生與宗教領袖的衝突。現在，司提反的話語和行爲帶來了更多的逼迫。就司提反而言，衝突似乎和聖殿禮儀有關。與復活信息和聖靈工作敵對的敵人是一致的。多數學者注意到耶穌的審判和司提反的審判平行，然而，在此的人物發展，也和耶穌的審判十分相似。我們必須注意，司提反被分派在自己的百姓中事奉，但這些人現在竟拒絕他。控告司提反的人不僅限於講亞蘭語的猶太人，還包含希臘化的猶太人。

無疑地，講亞蘭語的猶太人無法逃脫與逼迫的強烈關係，就像先前使徒行傳第四至五章的逼迫事件一樣。然而在此，希臘化猶太人開始了逼迫的行動。司提反被自己的百姓逼迫，因此和路加福音第四章中耶穌生平的其他重大關頭相互平行。在路加福音四章24節，耶穌被拿撒勒人拒絕之前，祂論及沒有先知在自己的家鄉被人悅納。這群逼迫者也和會堂有關（路四28）。在路加福音第三至四章，路加以聖靈的充滿作爲耶穌被拒絕的引言。在使徒行傳六章3和5節，一點也不令人驚訝地，路加同樣指出司提反被聖靈充滿的特性。甚至在逼迫中，司提反的職事都和耶穌的早期職事相似。更重要地，這個「先知」題旨也預備了即將出現在司提反演說中的先知題旨。總的來說，司提反和耶穌的平行並不以耶穌的審判爲開始，而是在耶穌被拒絕的早期職事中就相當雷同了。

還有一個有關司提反的平行值得注意。當司提反被審判時，路加在使徒行傳六章15節描繪他的面貌，好像天使的面貌。路加不太討論面貌，除了路加福音九章29節中耶穌的面貌。在登山變像中，耶穌的面貌改變。這個事件將耶穌放在先知的角色上，因爲有兩個先知與祂一同出現；這個事件也展示了，摩西在山上的經驗（出三十四29）。[9] 登山變像表現出耶穌是像摩西的先知，不過祂比摩西更超越。耶穌也藉著祂的受死和復活，帶領上帝的子民經歷新的出埃及。既然面貌的描述，在路加的寫作中極其罕見，我們至少應該觀察，基督在登山變像中的榮耀，和司提反在公會裡的面貌之間的平行。這也爲在司提反的演說之後和他的死亡之前出現的超自然異象，設下了伏筆。如此說來，司提反展現了他和耶穌一樣的先知特質。[10] 當像司提反這樣的人跟隨耶穌時，新出埃及就繼續發生。

司提反的辯護演說

故事情節

我將司提反的演說稱爲「辯護演說」，僅僅是因爲他在公會的面前說話，而不是因爲他演說的主要內容是爲了答辯所有的虛假控告。狄比留將這個演說視爲一個冗長又無關的漫談。[11] 威瑟林頓指出，司提反在使徒行傳七章2～53節的演說，幾乎沒有回答任何一項指控。[12] 費茲梅爾和斯托得則將這項演說，視爲完全針對控告而提出的護教。[13] 我偏好將司提反的演說視爲一種校正，藉著陳述眞理的本質，來校正控告者的虛僞陳述。雖然路加在使徒行傳六章13節中，陳述他們的見證是虛假的，但實際上，司提反的演說證明他們的控告是眞實的。惟一的假見證，很可能是他們對司提反的教導所懷有的惡毒目的。[14]

長久以來，學者注意到司提反的演說帶有濃厚的七十士譯本色

彩。路加顯示，司提反相當熟悉希臘化的猶太教。這個傾向展現了司提反是一個典型的希臘化猶太人，他的意識理念的確和巴勒斯坦的猶太教互有衝突。使徒行傳七章2、55節，清楚揭示司提反的整個審判是以上帝的榮耀爲架構。[15]這項觀察將成爲後文討論的重要論點。目前，我們看見司提反的演說大致可以分成四部分。司提反在前面三部分，引用不順服的特別例子，來帶出歷史的敘述。如此說來，司提反的演說並非歷史的教訓，而是倫理－宗教的教訓。歷史不過是司提反的例證罷了。在此，路加的總結讓我們清楚看見，七十士譯本對司提反的影響。司提反再度成爲跟隨基督之敬虔希臘化猶太人的典範。在司提反演說中的三個以色列歷史階段中（即亞伯拉罕、摩西和君王後），司提反總是提到上帝的信實和人的一些悖逆（有些例子是先知的被拒）。司提反演說的分析如下：

第一，在使徒行傳七章2～19節，演說以亞伯拉罕爲中心。這個敘事平順地發展，大部分以亞伯拉罕爲中心，其中也稍微提及其他的先祖，如以撒和雅各。在亞伯拉罕開始時，既沒有律法也沒有聖殿，但上帝仍是信實的。這項觀察所展現的含義，實際上相當重要。司提反稱亞伯拉罕爲「我們的祖宗」，而非「你們的祖宗」，顯示這是猶太人的爭論。而爭論的內容則關乎以色列的家族。[16]使徒行傳七章8節有關割禮的討論，顯示在關乎亞伯拉罕的割禮上，早期基督徒的態度仍然在演變之中。總括的要點是，上帝已經應驗祂對亞伯拉罕的應許（徒七17）。如果討論的是上帝的信實，那麼司提反被控褻瀆上帝的罪就不成立了。一個顯著的特徵是，先祖對於約瑟的嫉妒（徒七9）；和上帝的信實相反，先祖在此對約不忠。這個不定過去式分詞的「嫉妒」（"to be" jealous / ζηλώσαντες），無疑代表一個負面的特質，已經在使徒行傳五章17節中被用來描述宗教領袖。基於使徒行傳五章17節的負面含義，這個醒目的負面評論將在我們觀察整體信息時，顯出它的意義。就目前而言，這是在亞伯拉罕的歷史敘述中惟一的負面評論。

第二，在使徒行傳七章20～45節，演說接著進入摩西的時期。摩西的討論應該被放在使徒行傳七章17節的上下文中，因爲這節經文提到亞伯拉罕之約。摩西的敘述和亞伯拉罕的敘事一樣，也有一些顯著的負面特徵。在使徒行傳七章27、35節中，「誰立你作我們的首領和審判官呢？」重複出現。巴瑞特指出，答案當然是「上帝」。[17] 在這個例子中，司提反強調的是以色列人對於眞正領袖摩西的拒絕；當然這未必是出埃及記原來記載所強調的，但司提反以這種方式說故事是別有用意的。我們將在後面討論這項觀察。雖然上帝設立摩西爲以色列的先知和審判官，但以色列仍然對上帝和摩西不忠。司提反在使徒行傳七章37節的所言，已經存在於彼得宣講的先例中（徒三22）。更重要地，路加在使徒行傳六章8節，顯示司提反是行神蹟奇事之傳承的一部分。這清楚揭示一世紀基督徒對於耶穌既穩固又普遍的理解，即他們將耶穌視爲和摩西一樣的先知，祂的偉大工作在早期教會中，被使徒和像司提反一樣的信徒繼續傳承。重複的問題生動顯示出，以色列對於上帝揀選之先知的雙重不忠。另一個負面的陳述，來自使徒行傳七章41節，此處討論偶像的問題。[18] 司提反的詮釋展現舊約歷史的一個常見模式，即百姓敬拜偶像，並且至終被遷到被擄之地。司提反在使徒行傳七章42節下半～43節，引用阿摩司書五章25～27節，無疑流露這種觀點。雖然阿摩司書寫於被擄之前，但以色列人犯罪的模式已經根深蒂固地形成了。因此總結來說，以色列人的罪就是他們對於先知摩西的拒絕，還有他們對於摩西所講的上帝預言的拒絕。

第三，在使徒行傳七章45節下半～50節，演說焦點在於君王和君王後的時期。司提反敘述這部分的歷史，主要是爲了回答控告司提反踐踏聖殿的不實控訴。在使徒行傳七章46節中，對於「雅各的上帝」的提及相當生動，因爲它回溯至亞伯拉罕的敘事（徒七8）。司提反的演說指出聖殿的限制（徒七48～50）。事實上，這個段落是使徒行傳七章45節下半～47節的詮釋和擴展。司提反的訴

求，出自以賽亞書六十六章1～2節，因爲它陳述上帝創造的權威。一個創造主需要住在祂的受造物所建造的房屋裡嗎？[19] 換言之，司提反並不是說聖殿無用，他只是說聖殿沒有他的敵對者所聲稱的那麼有用。更重要地，以賽亞書第六十六章原來的問題是向叛逆的以色列人提出的。藉著引述七十士譯本的以賽亞書第六十六章，司提反主張以色列仍舊處在叛逆的被擄中。上帝對於建造聖殿的容許，顯示上帝的信實；在此同時，過度看重聖殿的觀點，則顯示人的不忠。可見，司提反沒有直接回答他們的虛假控訴，但他指出他所認爲的眞正議題。也就是上帝不需要住在人手所造的殿宇中。司提反的敵對者所著迷的關於聖殿的爭論，實際是次要的議題。司提反並不反對聖殿本身；他反對的是，將聖殿視爲上帝惟一的居所的態度。在敵對者控告他（徒六13）對律法採取負面看法的事上，司提反也間接地展現他的無辜，因爲他在使徒行傳七章53節，控訴他們不遵守天使所傳的律法。[20] 因此，司提反駁斥了他的控告者的原初聲稱，他們認爲聖殿是一個聖潔的地方（徒六13）。律法並沒有爲他們（甚至包含公會）帶來任何好處。律法對散居的猶太人相當重要，因爲它區分了猶太人和外邦人。可見，司提反的控訴指出，公會不但在實質法律上，也在實質猶太人身分上，失去了它的獨特性。司提反在使徒行傳七章46～48節組織論證的方式，揭示他所使用的字彙是經過精心構想的。使徒行傳七章46節：「大衛在神面前蒙恩，祈求爲雅各的神預備居所」，描述上帝居所的「σκήνωμα」一字，特指一個像帳棚的結構。它曾在路加福音九章33節中，被用來描述彼得想爲耶穌、摩西和以利亞建造的帳棚。使徒行傳七章47節，用來描述上帝的聖殿的「οἶκον」（殿宇）一字，則較指一個永久的地點。而使徒行傳七章48節，用來描述上帝居所的「κατοικει」（和合本未譯出）一字，則是源自使徒行傳七章47節之字彙的動詞形式。如此說來，司提反刻意否認上帝被限制在一個永久有形地點的看法。他的論點是相當清楚的！

第四，在使徒行傳七章51～53節，演說是針對上帝的先知受逼迫而提出控訴。司提反現在指向眞正的議題。從摩西開始，以色列就拒絕每一位先知。以色列至今仍是一個硬著頸項的民族（參出三十二9，三十三5；申九6，三十一27）。在使徒行傳七章51節中，「硬著頸項」的隱喻極爲適切，因爲頸項剛硬的人，只能看見行事的「單一」方式。在這個例子中，始終如一的固執方式，是錯誤的。可見，以色列不接受上帝的先知，從摩西開始的歷史教訓中，是一條貫穿其間的共同軸線。這個討論設下了拒絕的模式。如此說來，耶穌以上帝先知的身分被人拒絕，也不會太讓人驚訝了。無怪乎，博克將摩西視爲將發生在耶穌身上之事的預表。[21] 使徒行傳七章52節的「義者」，是一個和使徒行傳三章14節「聖潔公義者」一致的頭銜。到目前爲止，這個頭銜和使徒對於耶穌的描述相符一致，尤其是在耶穌的受審和受死上。[22] 畢竟，耶穌的敵人想將耶穌定爲罪犯的行動，需要被駁斥。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

觀察司提反的演說時，有一些和先前的演說顯著不同的差異，向我們顯示司提反是一位革命性的思想家。既然這是一個在公會裡的演說，司提反就沒有像彼得在上一次演說中提出悔改的呼召（徒五）；或許因爲司提反也知道路加福音三章17節的信息，知道無法扭轉的審判必要臨到所有拒絕信仰的人。司提反更進一步藉著以色列的歷史來探索「拒絕」的題旨。路加容許一種存在於司提反的話語（徒七9「嫉妒」），和使徒行傳五章17節（「忌恨」）之間的反諷平行。路加使用相同的字彙來描述使徒的逼迫者和約瑟的兄弟，生動地揭示了兩者相當黑暗的品格。司提反的故事，無疑帶出「義人受苦」的重要神學題旨。在使徒行傳七章52節，至終是義者的耶穌，不單被背叛（很像約瑟），並且被殺害。使徒和司提反也跟隨了相同的傳統。

註釋者對於司提反故事中的「聖殿」主題，提出多種不同的看法。雖然許多如同威瑟林頓的學者，不認爲針對司提反之聖殿講論的控訴是不實的；司提反過去曾有一些聖殿方面的談論，是完全可能的，只是他的內容被斷章取義地引用。[23] 事實上，整個故事的豐富性大過單只對於聖殿的討論。與路加福音之間的平行，顯示出司提反的故事不僅是一個與人物有關的故事。尤有甚者，在路加福音的記錄中，耶穌論及的聖殿，和聖殿建築物所扮演的終末角色有關。我認爲，當博克指出耶穌在路加福音第二十一章的聖殿教導，和希臘化猶太基督徒的聖殿觀有某種程度的相關時，博克是意欲帶出他的某種觀點。[24] 舉例來說，路加福音二十一章5～38節指出，耶穌在聖殿的地方，講論**有關**聖殿的教導。耶穌的教導主要是負面的。博克注意到：「路加針對耶路撒冷被毀的焦點，比其他符類福音書更強烈；他對於事件的時間次序，也有更清楚的分析。」[25] 如果司提反的教導，忠於出自橄欖山講論的耶穌傳統，那麼他的敵對者的確有理由控告他說話踐踏聖殿。然而，耶穌傳統的宏觀圖畫，與終末而非聖殿建築物本身更爲相關。耶路撒冷的被毀只是一個隱喻，表徵人子復臨時所帶來的審判（即突發與災難的審判）。如果控告的確是虛假的，那麼或許是逼迫者了解有關終末的信息，但卻拒絕接受它。因此我同意博克的評估，換言之，在這些假見證人的控告中，或許有些眞實性存在。[26]

我要更進一步地指出，路加的刻劃因此和了解與拒絕（而非誤解）耶穌的傳統有關。換言之，他們藉著歪曲陳述司提反的信息，來表達他們的拒絕。這一切讓我們看見，司提反所受的逼迫代表著末後日子的景況；上帝會將智慧賜給像司提反這樣毫無預備的受害者，好使他們回答宗教領袖（路二十一12～15）。巴瑞特也注意到，平行的語言絕非偶然。[27] 末後的日子已經來到了！七世紀的羅馬天主教學者／修士——尊貴的比德（the Venerable Bede）認爲，耶穌的預言已經應驗在第一位殉道者身上。[28] 逼迫只是證實了，耶

穌在路加福音第二十一章教導的聖殿傳統的確是眞實的。在人子復臨之前的末後日子裡，必須發生的「彌賽亞的痛苦」（messianic pain），是司提反即將要承受的。這個彌賽亞的痛苦象徵末後的日子，因此人子可能很快就要復臨了！很可能在路加寫作時，耶路撒冷的聖殿已經被羅馬人所毀滅了。在路加－使徒行傳的更廣架構中，整個司提反事件展現耶穌的預言將字字應驗。司提反的情況，只是路加豐富的終末圖畫中的一個預言要素而已。司提反的故事，無疑開啓了即將引至耶穌再來的一系列事件。

司提反的死亡和逼迫

故事情節

使徒行傳七章54節～八章1節，描述眾人對司提反的幾種回應。七章54節中的眾人「極其惱怒」。使徒行傳五章33節也對那些逼迫使徒的人，提出相同的描述。因著司提反的人子異象宣告，眾人出現摀著耳朵大聲喊叫的第二種回應。在將司提反推到城外之後，他們就像刑罰一個褻瀆上帝的人一樣，用石頭打司提反。即將出現在後文的掃羅，在此處第一次被介紹；此時的掃羅不是一位事奉基督的宣教士，而是一個喜悅司提反被害的逼迫者。馮象針對耶穌爲何站立（徒七55～56）而沒有坐下的觀察，提出一項有趣的理由。[29]在路加福音二十二章69節耶穌受審的平行之中，坐下的姿勢乃爲讓耶穌顯示祂在父神旁邊的權威。然而，在祂的審判中，祂以見證人的身分站立。在此，馮象建議耶穌以見證人的身分站立。這是了解這節經文的一個可能性。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在整個使徒行傳的敘事情節中，掃羅／保羅被介紹的方式絕非

偶然。這個結果不僅介紹、並且前瞻保羅後來的審判。在使徒行傳六章13～14節中，司提反被控蹧踐律法；在使徒行傳二十一章20～21節和二十五章8節中，保羅也被控同樣的罪名。極爲反諷地，逼迫司提反的保羅，現在面臨相同的命運。甚至更重要的是，保羅和司提反在向非猶太人宣教上的平行。因著司提反的死亡，向猶太人的宣教轉爲向非猶太人的宣教（即撒馬利亞）。又或許因爲司提反的禱告，保羅成爲基督徒。路加對於司提反之禱告的重要性的強調，生動地流露於路加的巧筆中。因爲使徒行傳七章57節中的逼迫者，雖然「大聲」（at the top of their voice / φωνῇ μεγάλῃ）喊叫，但路加並沒有記錄他們的話語。然而，在使徒行傳七章60節中司提反也「大聲喊著說」（cried out loudly / φωνῇ μεγάλῃ），就像耶穌在路加福音二十三章46節中的一樣，並且被記錄下來：「主啊，不要將這罪歸於他們！」[30] 司提反饒恕的響亮聲音，淹沒了他們憤怒的吶喊。司提反的禱告內容同時展現出對上帝救贖的信心，和從這個救贖流露出來的赦免。司提反禱告的重要性，驅動了主導整本使徒行傳的外邦宣教。[31]

我們必須記住，外邦宣教是耶穌在使徒行傳一章8節之預言命令的部分應驗，因爲下一章已然記錄了撒馬利亞人的信主，和一位來自非洲的外邦人的信主。司提反的禱告激發了大使命的小型應驗。因此，這個禱告展現了轉接至撒馬利亞宣教和至終保羅宣教的功能。它也驅動了整本使徒行傳之宣教敘事的預言應驗。至終，保羅是眞正將福音傳給外邦人的宣教士。而司提反的死亡，則是一切宣教事工的開始。巴瑞特對於司提反的不幸事件，提出一項正面的觀察。他認爲司提反事件，是「上帝有能力從邪惡中帶出益處的至高例證。」[32] 司提反的禱告和殉道，成爲上帝主權的管道。米妥司達特（Martin W. Mittlestadt）正確地陳述：「當人以暴力拒絕上帝所提供的救恩時，上帝還是有其他的方法。」[33]

因此，路加福音二十三章46節：「父啊！我將我的靈魂交在你

手裡。」和使徒行傳七章59節：「求主耶穌接收我的靈魂！」之間的平行，是一項值得注意的重要觀察。更確切地說，司提反的審判和耶穌的極其相似。在路加福音二十二章23節，人與耶穌的爭論，引向了耶穌的被捕。同樣的事情也在使徒行傳六章9節，發生在司提反身上。司提反那祈求上帝赦免他敵人的態度，也和耶穌在路加福音二十三章34節的禱告相似。[34] 更重要的是使徒行傳七章56節，人子站在上帝右邊的異象，這是鮮少發生的事件。然而，這是將發生在末後日子之事情的應驗，即少年人要見異象，和老年人要作異夢（徒二17）。異象和異夢的重要性，將在後面的討論中展現。

對於人子在此處扮演辯護者或審判主的分歧看法，兩方學者旗鼓相當。根據人子站在上帝右邊的位置，我認爲最佳推論，當屬耶穌扮演審判主的角色；耶穌不僅爲司提反的行動辯護，更審判整個事件的發展。或許人子站著接收司提反的靈魂，因爲他的遭遇與審判，和耶穌自己是如此相似。無疑地，就像司提反的審判和耶穌的雷同，司提反的榮耀也和耶穌的相似。更重要地，路加福音二十二章69節，記錄了耶穌告訴審判祂的大祭司，人子將要坐在上帝權能的右邊的預言。可見，司提反的異象藉著顯示耶穌話語的應驗，定罪了那些審判他和耶穌的惡人。雖然司提反被暴徒定了死罪，但反過來，這些定罪他的人，自己也被定罪了。過去，他們錯誤地將義人定了死罪（即耶穌）；現在，他們繼續錯誤地將義人定了死罪（即司提反）。他們的審判勢必來臨！

人子的出現，也讓人一瞥耶穌復臨的榮耀。在福音書之後，對人子的提及僅在此出現。司提反所承擔的「彌賽亞的痛苦」，預備世人面臨耶穌的復臨。而司提反所看見的彌賽亞的榮耀，則肯定這個事件是逼迫的一種典型。這種逼迫將發生在耶穌復臨之前，正如耶穌在橄欖山的講論所帶出的教導一樣（路二十一12～19）。雖然博克如此陳述：「那些忍耐到底的人，未必總是保存生命（正如司提反、保羅和彼得的例子）」，但忍耐到底的確引向了人子異象在此

展現的救恩。[35] 司提反的異象十分重要，因爲它也例證了路加福音十二章8～12節。更確切地說，司提反在人面前承認人子，人子現在也在上帝面前承認司提反。這個在福音書之後單次出現的人子，確實富含神學和文學的意義。它是一個刻意的文學設計，爲要指向路加的經文。如此說來，司提反的生命成爲耶穌曾教導過的門徒身分之典範。倫理的建構，因此在平行中清楚流露出來。

就像我們在上文討論中已經注意到的，司提反故事的範圍，以「上帝的榮耀」爲開始和結束（徒七2、55）。而來世的異象，也和另一個人子事件相似。正如前文的討論，登山變像和使徒行傳第七章相當平行。路加不僅論及耶穌和司提反的面貌，他也談到上帝的榮耀（路九31、32）和人子（路九26；徒七56）。兩段經文也同時提及摩西（路九30、33；徒七20等）。尤有甚者，兩段經文還包括了「受苦」的題旨（路九31；徒七52、57～60）。更重要的是，聖靈使人能夠看見異象（徒七55），異象是那些沒有聖靈的人（即局外人）所無法看見的。路加福音九章28節的登山變像，也將彼得、約翰和雅各這些內圈使徒，和其他人區分出來。這個內圈至少包含兩位重要的使徒，即在使徒行傳一開始，就扮演關鍵角色的彼得和約翰。司提反的異象，將屬於上帝和不屬於上帝的人劃分爲二。如此說來，司提反的殉道應驗了西面和施洗約翰有關耶穌職事的講論。換言之，耶穌的職事是爲叫以色列中許多人跌倒，許多人興起（路二34～35，三17）。[36] 這些平行有力地帶出一個意義深長的比較。在路加福音中，榮耀來自十字架的受苦；在使徒行傳中，榮耀來自基督跟隨者爲他們的信仰付上代價。這一切都引至新以色列的第二次出埃及。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

甚至在提阿非羅的世界中，義人的殉道也是哲學家們討論的主題。舉例來說，蘇格拉底的殉道，就是希臘人的道德哲學所深深著迷的一個重要主題。如此說來，司提反的殉道相當符合這個主題。反諷的是，司提反不是被局外人逼迫，而是被自己的百姓所逼迫。如同上述討論所指，耶穌和司提反雙雙被自己的百姓所逼迫。然而，殉道並非徒然之事；若果如此，司提反就白白喪命了。但耶穌和司提反的殉道雙雙結出果實，因此爲他們的殉道帶出了必要和長期的成功。因著他們的死亡，他們獲得能力，攻克他們的逼迫者，和得勝所堅守之理想。在羅馬「尊榮與羞辱」（honor and shame）的文化中，失敗帶來羞恥。然而，導致更大福祉的死亡，卻帶來偉大的尊榮（例如，蘇格拉底）。司提反的死亡，爲教會帶來極大的增長。在門徒的身分上，提阿非羅應該從這裡學習許多重要的功課。雖然提阿非羅占有一個權勢的地位，但他將學習到，跟隨耶穌可能危及他那大有權勢的地位。甚至他的百姓，都可能逼迫他。這無疑引至「十字架」的主題。耶穌和司提反在審判上的平行，揭示耶穌的道路就是十字架的道路。門徒的呼召，就是死亡的呼召！那麼，爲什麼有人竟然願意回應呼召，而走上十字架的道路呢？司提反的講道，爲我們提供了足夠的理由。

司提反所展現的上帝，不僅超越猶太教的框架，並且也在外邦宗教的框架之外。司提反肯定上帝不會住在人手所造的聖殿，因爲上帝是創造主。司提反的神學應當教導提阿非羅，爲什麼他必須放棄他的所有（甚至他的生命）來跟隨基督。這位眞實的上帝，和提阿非羅所熟悉的外邦神明完全不同。那些神明是人手所創造的偶像，而司提反所展現的上帝，是值得跟隨的創造主上帝。祂的門徒也將接受聖靈，也就是使他們有能力經歷超自然事件的那一位。提阿非羅必須完全地將自己和這位上帝認同。

路加佳美的文學巧筆，可見於他對於情況的刻劃。司提反的故事並非述說局外人逼迫局內人的故事。相反地，它被刻劃爲同一個家庭和同一個宗教「之內」的對話。[37] 相同的情況，也可見於先前的逼迫故事中。雖然至終路加將這些逼迫者視爲上帝國度的局外人，但使徒行傳前面部分的故事，實際上顯示出，使徒和司提反是在他們宗教群體的架構內事奉，而非在架構外。

今天，不論在學者或教會圈中（即我們的信仰群體），福音派的行事也常常像司提反的控告者一樣。我看見那些參與辯論爭議性議題的人，很少不使用政治的伎倆和不公正的手段。如同我的釋經所顯示的，路加故事中的假見證人，並不是完全錯誤的；他們的所言半對半錯。當新的知識被提出時，福音派的基督徒常像司提反的逼迫者一樣，採取辯護的立場。假見證人使用的一貫伎倆，就是根據傳統的神學用語來帶出隨意的指控，以使他們能夠污辱受害者，並且從最壞的角度來批評他。藉著使用一般的方式來談論律法，司提反的控告者有辦法說服不少人來參與他們的罪行。另一個伎倆就是，將次要議題當作主要議題來討論。在聖殿的指控中，逼迫者透過將「反對建築物」等次要議題當作主要議題，來對司提反進行控告。這兩種伎倆都被路加徹底定罪，因爲他將這類策略歸類爲假見證。這種行爲的最極端形式，被司提反（也被路加）歸類爲拒絕眞理。因此，一個人可能身爲局內人（即福音派基督徒），同時卻拒絕眞理。這類經文能夠教導我們有關如何進行教會對話的倫理。

另一個教導現代讀者的重要功課，是司提反身爲一個歷史研究者的模範角色。在我多年的授課經驗中，我發現那些眞正了解教會歷史和傳統的人，通常都是最謙卑和比較不固執的人。那些不了解教會歷史和傳統的人，反而比較會攻擊他們身邊的人。司提反的歷史綜覽，顯示他深切理解到上帝在以色列歷史中的工作。我認爲，爲了使我們的教會更正確地認識如何「管理教會」，每一個領袖都應當認眞學習教會歷史，以使上帝的工作能夠在更廣的範圍內被充

分了解。如此一來，我們對於何謂「眞理」的微不足道看法，在與聖靈於教會中的豐碩工作相比較之下，將顯得黯然失色！

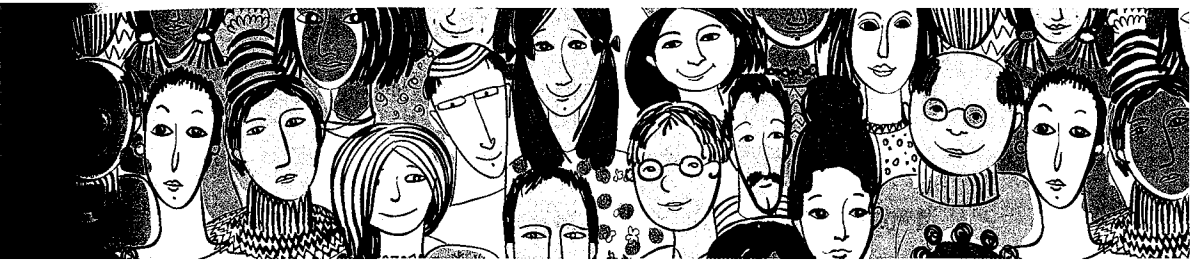
Part 2

耶穌群體從耶路撒冷到撒馬利亞的職事

第6章

腓利

（徒八）



那些分散的人往各處去傳道。腓利下撒馬利亞城去，宣講基督。

眾人聽見了，又看見腓利所行的神蹟，就同心合意地聽從他的話。

因為有許多人被污鬼附著，那些鬼大聲呼叫，從他們身上出來；

還有許多癱瘓的、瘸腿的，都得了醫治。在那城裡，就大有歡喜。

（徒八4～8）

引言

在使徒行傳的宏觀架構中，使徒行傳第八章是開始介紹教會非猶太人職事之段落資料的一部分（參徒八1，十一19）。[1] 因此我認爲，如果我們粗略地遵循使徒行傳一章8節的綱要，這一章顯然是引介教會非猶太人職事的轉接段落資料。巴瑞特將這一章視爲進展至外邦人的下一個階段。[2] 威瑟林頓將這段經文稱爲「在猶太教邊緣的腓利」。[3] 我比較偏向認爲，腓利是朝著一個整全的宣教進展。如果這個逼迫沒有發生，那麼腓利的事奉一定還被侷限於耶路撒冷的飯食管理。這個逼迫使腓利能夠自由地擴展他的職事，並且證明他的屬靈權威。更重要地，這段經文的下兩個段落（例如，使徒行傳十一19）都還有司提反的影子在其中。司提反針對希臘化猶太人的事奉工作，成爲非猶太人職事的中間橋樑，也因此爲那針對完全非猶太人的職事，提供了一個完美的轉接。

腓利就像司提反一樣，是事奉教會的七位執事之一（徒六5）。他不可能是路加福音六章14節的使徒腓力。否則，使徒行傳六章2節就不合邏輯了。在七位執事之一死亡之後，將腓利的故事視爲七位執事事奉的延續，實際上相當合理。掃羅也和教會的成長緊密相關，但他並非以宣教士的身分，而是以逼迫者的身分爲教會帶來極大的貢獻。這不啻是上帝主權所造成的反諷！如果像使徒行傳第六章的暗示，腓利是希臘化猶太人，那麼路加就表明了希臘化猶太人是最先接觸非猶太人的基督徒。因著文化的原因，他們成爲這種宣教形式的最自然候選人。如此說來，從使徒行傳的情節刻劃來看，將這段經文視爲教會非猶太人職事的一個重要部分，和明白「爲何」這個職事會發生，是同樣重要的。當然，這個「爲何」的答案就是：有人爲它而死。可見，如果我們整全地解讀這個故事，這個段落資料不僅強調非猶太人職事的重要性，並且流露司提反死亡的偉大。

路加如何知道這個故事呢？他或許在和保羅一起訪問腓利時，直接從腓利那裡聽見（徒二十一8～10）。毫無疑問地，這個故事顯示，在腓利傳道事件發生許久之後，路加才寫下並且記錄它。

根據這個故事對於使徒行傳一章8節之宣教的重要性，這個傳道故事的兩個事件展現各自的獨特性。不少學者質疑，究竟這個埃提阿伯的太監是一個散居的猶太人，抑或是外邦人？這是一個合理的建議，因爲迄今我們可以從出自埃及的來源，獲得最多有關散居猶太人的資訊。似乎在被擄之後，許多猶太人都遷居埃及。強森認爲，如果太監眞是一個外邦人，那麼路加以哥尼流爲焦點的下一個段落資料，就不甚合理了。路加可能更應該以這個段落（而非下一個段落）爲焦點。[4]其他學者質疑，他是否眞是一個太監，或僅是一個高官？帕森司的論點是正確的，他認爲路加並不需要陳述太監的身分；[5]如果他僅是一位高官，那麼路加只要說明他來自干大基的朝廷即可。如此說來，他眞是一個太監。

如果我們將使徒行傳視爲一個同心圓，那麼埃提阿伯人是外邦人的身分，不應該造成任何難題。換言之，如果對整本使徒行傳而言，使徒行傳一章8節不僅是從耶路撒冷朝向外邦區域的直線進展，而是同心圓式的開展，那麼，當宣教的同心圓向外開展時，我們可以將這些段落資料視爲使徒行傳一章8節的微型描述。例如，當遠從羅馬的散居猶太人返回耶路撒冷時，在使徒行傳第二章的第一個圓圈開始向外擴展。而第二個圓圈，則是由使徒行傳第三章開始，到這個經文段落；它顯示福音從耶路撒冷傳到現在這個信主的外邦人身上，這個外邦人對於一片極遙遠的土地具有莫大的影響力。經文資料接著在哥尼流信主時繼續向外擴展，因爲哥尼流的信主也激發安提阿的許多外邦人信主（徒十一等）。

撒馬利亞人的信主（徒八1～25）

故事情節

故事在簡短回顧掃羅的逼迫之下開始（徒八1～3）。這實際上是路加典型的寫作風格。他通常先行簡介一個人物，接著在許久之後才處理故事。這個故事沒有像使徒行傳二十二章3～5節的細節描述，因爲現在的情況關切的是逼迫的結果而非細節。挨門逐戶的逼迫，正確地寫照了類似使徒行傳二章46節下半之家庭團契的初期形成。逼迫的結果是一個更大的宣教，以兩種形式開始形成：撒馬利亞人和埃提阿伯太監的信主。顯然並不是每一個信徒都離開耶路撒冷，因爲在這個故事中，彼得和約翰很快地就要出現在耶路撒冷。許多學者認爲，只有和司提反有關的希臘化基督徒逃離耶路撒冷。[6]不論誰逃離耶路撒冷，根據故事的描繪，只有一些（而非全部）信徒離開這個逼迫的中心。

引進新宣教形式的主要人物是腓利。他首先在使徒行傳八章4～25節，帶領撒馬利亞人信主。腓利和那些截至目前爲止在宣教上成功的信徒，都有一樣典型的特性。在使徒行傳八章5節中，他宣講基督（參徒二42，四33，六9～10等）；在使徒行傳八章6節中，他行使神蹟（參徒二43，五12～16，六8等）；使徒行傳八章6節，眾人「同心合意」（one accord / ὁμοθυμαδὸν）地聽從回應，是使徒行傳一章14節和二章46節的顯著題旨，它預示了一個即將出現的強烈正面回應。使徒行傳八章4節的「傳道」（preaching / εὐαγγελιζόμενοι）一字相當重要，它在使徒行傳中總是以動詞形式出現（例如，徒八12、25等），顯示宣講不僅和內容有關，更重要的是宣講好消息的行動。換言之，腓利具體應驗了宣教所代表的一切。就像使徒和司提反一樣，他的職事是包含話語與神蹟的整全事奉。

對於腓利向撒馬利亞人宣講何種福音，我們只能猜測。根據

博克，撒馬利亞人對於一位像摩西的先知有特別的期待，他們相信這位先知將恢復律法和正統的敬拜。[7] 這是合理的，因爲撒馬利亞人認爲摩西五經優先於其他的聖經。或許，腓利所宣講的福音，和撒馬利亞人期待的「像摩西的彌賽亞」連結得相當好，很像彼得在使徒行傳三章22～23節的信息。然而，當故事往前發展時，故事的焦點並不僅限於腓利的神蹟。故事的焦點很快地落在使徒行傳八章9～25節中的術士西門身上。究竟西門是何種人物呢？在我們回答另一個更嚴肅的問題：「爲什麼路加將西門記錄在這個故事中？」之前，我們必須先回答前面的問題。畢竟，西門的故事好似幾乎中斷了腓利的職事；事實上，他的出現也的確中斷了腓利的職事。在這個故事相當緊湊的情節中，我們同時看見撒馬利亞人在信主之後，藉著耶路撒冷使徒的特別禮儀而領受了聖靈。

使徒行傳八章9節明說西門行邪術。「邪術」（sorcery / μαγεύων）一字，總是以負面的意義出現在使徒行傳中（參徒十三6）。我們不容易明白它的眞確意義，因爲一世紀具有許多複雜的神祕異教。究竟什麼是邪術呢？不論它是什麼，它確實充滿在古代的世界中。著名的社會學家斯達克（Rodney Stark）將邪術定義爲：「在沒有提及一個神明，或諸神明，或代表終極意義之事物的情況下，所有操縱或強迫超自然力量的努力。」[8] 斯達克的定義大部分根基於現代的考古學。因此他以相當明確的方式定義「神明」，並且不將任何劣等和可被操縱的諸靈包含在內。根據我們對於第一世紀的認知，一些被召喚的天使的（魔鬼的？）靈，絕對不是次等的靈，但同時，他們也沒有和神明相同的地位。我不確定西門是否召喚任何神明，或在他自己的宗教中，在乎任何生命的終極意義，因爲經文沒有說明。或許他向一些古代蒲草本所顯示的天使祈求。清楚可見的是，聖靈的優越性，超過他所召喚的靈或他的儀式。

對邪術的提及的確帶有神學的蘊含。邪術（不論是哪一種）存在於古代世界的一個理由，乃是因爲外邦人敬拜遙不可及和非個人

的神明。這類禮儀乃是爲了吸引這些神明的注意。尤有甚者，這個故事開始了路加的一個傾向，就是在猶太宗教的某種表現內，揭露邪術的慣例和與其有關的神學（參徒十三6）。畢竟，「西門」是一個猶太人的名字。這個傾向顯示，在一世紀時，有些猶太人是如何地遠離他們的信仰。這個邪術的故事也在神學上，對照了五旬節和使徒行傳第八章像五旬節的表現。五旬節將上帝的聖靈和上帝的子民連結在一起。在五旬節的比較之下，擁有某種企圖的邪術，顯得黯然失色。兩種不同的神學，產生兩種不同的經驗（即「方言」對照「邪術」）。最重要的乃是，這個術士尤其妄自尊大，以致撒馬利亞的百姓都聽從他，並且稱他爲神的大能者（徒八9～10）。尤有甚者，「大能」（power／δύναμις）一字，通常被路加用來描述上帝的能力或基督的醫治工作（參路一35，五17，六19）。如同妥福渠（Graham H. Twelftree）的觀察，耶穌、耶穌跟隨者和外邦術士所行使的神蹟現象，在表面上是相同的；但他們在宣講上的差異，將他們的行爲區分出來。[9]如此說來，這裡展現兩種能力的衝突，即基督的能力對比邪術的能力。

在路加－使徒行傳中，這種能力具有基督論的含義。諾蘭（John Nolland）的評論最能表達是項觀察：「出自耶穌並且帶來醫治的能力，是上帝自己的能力。」[10]將上帝的能力歸屬一個普通人，不爲路加所接受（參徒十二22）。這是西門敗落的第一個暗示。雖然路加對邪術有負面的看法，但西門的罪不僅於行邪術，主要在於他試圖接受那屬於上帝和基督的同等榮耀。路加強調的不是邪術本身，而是西門貪求上帝的榮耀，因爲故事的其餘情節，都以這種榮耀的追求爲焦點。就目前來看，路加只顯示西門是一個喜歡常與腓利在一處的「信徒」（徒八13）。

現在路加將他的注意力，轉向撒馬利亞信徒和耶路撒冷使徒之間的關係（徒八14～17）。很快地，我們將看見這個故事如何與西門的故事相連。最有可能的是，這個故事和西門的「信主」同時或

稍後發生。在使徒行傳八章14～16節中，來到撒馬利亞的使徒發現那裡的信徒還沒有受聖靈。撒馬利亞人只奉主耶穌的名受了洗。使徒的行動包含爲他們受聖靈而禱告（徒八15），然後按手在他們頭上，以促成聖靈的領受（徒八17）。路加展現了先鋒宣教士腓利和耶路撒冷領袖之間的合作。那些在耶路撒冷之外事奉的人，和那些在耶路撒冷之內事奉的人之間，並沒有任何衝突。他們和諧地同工，以實踐使徒行傳一章8節的大使命。每一個人都扮演一個重要的角色。宣教不再僅限於使徒。它如今被愈來愈廣的宣教士群體所共同承擔！

接著，路加在使徒行傳八章18節再度將焦點轉向西門。聖靈的領受必定有一些特殊的外在表現，因爲西門可以看見「賜下聖靈」這個能力的奇妙。西門試圖用錢獲取這個能力，以使他能夠行使使徒所行之事。彼得告訴西門：「你的銀子和你一同滅亡吧！」（徒八20），藉此來定罪西門的妄想。如果我們嘗試根據一世紀的宗教文化來解讀，這個陳述就顯得相當重要了。在一世紀時，爲了加入一個神祕的異教或社會的團體，成員必須付費。宗教並不是免費的。西門顯然藉著向別人索價，來賺取生活；這使他現在有錢來購買更大的能力。極其反諷地，他索價而得的金錢，現在成爲有機會賺更多錢的管道。他所理解的宗教，並不是白白的恩典。這個刻劃強烈地對照了彼得和約翰在聖殿門口白白醫治癱子的事件（徒三6）。沒有金銀的彼得，卻有金錢不能買到的寶貝，而有錢的西門，卻無法得到金錢所買不到的寶貝。如此說來，故事的刻劃不僅在於描述西門是何種人物，更與福音的本質緊密相關。基督教與它的外邦對手，確實徹底不同。

在使徒行傳八章20節，聖靈再度被描述爲上帝的「恩賜」（gift / τὴν δωρεὰν），這令我們想起使徒行傳二章38節的五旬節，它也以相同的用字來描述聖靈。如此說來，這是撒馬利亞人的五旬節！上帝白白賜予的禮物，不可用錢買賣。孔哲曼錯誤地建議，在未經

路加更改的原始故事中，西門可能只是企圖購買行使像腓利一樣之神蹟的能力，而不是要購買聖靈。[11] 孔哲曼顯然錯失了西門的整個意圖。對西門而言，賜予聖靈的能力比腓利行使的幾個神蹟更有力量，因爲西門所觀察到的聖靈，是容許腓利不斷行使神蹟的力量來源。彼得更進一步地指出西門的心態，就像他在使徒行傳第五章定罪亞拿尼亞和撒非喇這對說謊的夫婦一樣。在使徒行傳八章23節中，西門的要求被描述爲具有「充滿苦毒」（full of bitterness / χολὴν πικρίας）和「被罪惡捆綁」（captive to sin / σύνδεσμον ἀδικίας）之特徵的「罪惡」（wickedness）。這個短語的眞正意義，是「苦膽」和「被不義捆綁」。他的生命毫無改變的根本事實，顯示出他的受洗（徒八13）並沒有拯救他。上述這些態度和西門要求賜予聖靈的能力，有何相關呢？我相信答案可見於路加的刻劃中。

在先前的經文中，耶路撒冷使徒和腓利的工作，顯然雙雙使西門的邪術黯淡失色。路加記錄西門的工作，只爲顯示基督徒的工作何等偉大，因爲從頭到末了，腓利宣教故事中「能力」的題旨躍然呈現。西門可能充滿苦毒，因爲他的工作不再受到自認配得的歡迎。他被不義捆綁，因爲他將聖靈視爲賺取更多金錢和恢復失落名譽的一種方式。西門更進一步顯出他對自己的信仰不眞誠，因爲他在使徒行傳八章24節要求使徒爲他禱告，而不是像使徒所吩咐的要爲自己禱告。同時，他有可能誤以爲使徒比他更有能力，因此針對他的處境，要求他們成爲他的禱告媒介。儘管如此，使徒在返回耶路撒冷的路途中，仍繼續在撒馬利亞全地傳揚福音。

上述的故事爲我們帶出幾個問題。

第一個問題是，爲什麼撒馬利亞人只在使徒爲他們禱告，並且按手在他們頭上之後，才受聖靈？一些過分單純的靈恩解釋可能認爲，路加將信主和受聖靈的分離視爲正常，因此按手在頭上，成爲受聖靈的必要步驟。事實上，路加在使徒行傳八章16節下半的解釋，似乎指出這並不是一種正常的經驗。特納（Max Turner）的

洞察，爲這個問題提供絕對合理的釋經答案。他如此陳述：「如果路加的讀者一般預期受洗和受聖靈之間有時間上的差距，那麼八章16節下半的『解釋』就顯得多餘，讀者很難看得出那有什麼意義存在。刻意的『還沒有』（not yet）似乎強烈地指出與預期相反，即他們雖然受了洗，但聖靈『還沒有』降臨在他們身上。」[12] 當我們從路加－使徒行傳的更廣敘事來觀察時，我們就更容易肯定特納的研究。

或許我們還記得，路加福音九章51～53節顯示撒馬利亞人拒絕耶穌的原因。他們拒絕耶穌，因爲他們不喜歡那些往耶路撒冷去的人。在兩約之間即開始的敵意，至今仍然存在：撒馬利亞人將猶太人視爲敵人。因此，如果撒馬利亞信徒的受聖靈和使徒無關，那麼一個合一的教會就不會產生。使徒按手在撒馬利亞信徒頭上的姿態，顯示團結和祝福的意味（參徒十三3）。撒馬利亞人需要認知，他們要向耶路撒冷領袖負責，尤其是承認使徒的權威。現在是路加福音第九章的倒轉，因爲使徒從耶路撒冷來照顧撒馬利亞人。耶路撒冷領袖也需要經歷聖靈的證實，以避免後來在哥尼流家中發生、可能攔阻上帝的事情（徒十一）。這個故事展現，撒馬利亞人需要和耶路撒冷教會合一，就像耶路撒冷教會需要和撒馬利亞人團結一樣。

在解讀這段經文時，許多學者努力地嘗試證明「撒馬利亞基督教」（Samaritan Christianity）的確存在。[13] 考古學家幾乎找不到任何證據。這有什麼好驚訝的呢？因爲針對這個文本的仔細解讀，清楚顯示一個早期的結合已經消除了種族的界線。既然猶太人和撒馬利亞人的習慣非常接近，撒馬利亞基督教的消失應該是合理的。如果我們找到撒馬利亞基督教存在的充足證據，我們才應該倍感驚訝！總的來說，這個紀錄與撒馬利亞人如何快速地成爲「道」（the Way）的一部分有關。

第二個問題是，許多人質疑西門是否得救。有些人引述像愛任

紐和游斯丁等教父的說法，認爲西門開始了諾斯底的異端，但這種說法，沒有一個被記錄在新約聖經中。毫無疑問地，彼得將懊悔歸正的責任，完全放在西門的身上；他的回應將顯露他的信仰品質。路加刻意讓西門的回應混淆不清，爲要挑戰他的讀者作回應，以確定他的讀者已經堅定地拔除他們的外邦根源，來接受他們對於基督和救恩的全新委身。簡言之，這是一個比較困難回答的問題，因爲經文所給予的資訊實在太少了。

西門故事的觀點的確和外邦宗教有關，但卻以聖靈展現在腓利身上的更大能力爲根據。葛瑞特在她的著作《魔鬼的死亡》（*The Demise of the Devil*）中，建議西門的故事非以邪術爲主要焦點，而是暗示所有的術士都是騙子和不可信的。[14] 她更進一步地顯示，聖靈和邪惡勢力之間的對抗，至終導致上帝的勝利。儘管她對於巫術持著負面的看法，正視巫術是邪惡的觀點，仍然有待探究。莫頓・史密斯（Morton Smith）對於耶穌生平的解讀大致來自典外文獻，他認爲耶穌很容易被視爲術士。[15] 教會的職事的確可能受到這種控告。事實上，如果門徒廣泛地使用耶穌的名來行使耶穌的工作，他們的行動有可能被解釋爲祈求行使巫術的咒語，這是一世紀相當普遍的巫術慣例。路加對於聖靈和邪靈之不同能力的展現，將在經文中仔細澄清。然而，路加的確對西門的「信仰」有所質疑。最有可能的是，西門只是陪襯人物，路加用其代表福音宣教可能產生之阻礙。路加也使用西門來強調使徒的能力，以揭示外邦宗教的軟弱。[16] 甚至一個被外邦人視爲擁有神聖能力的人，都很容易在使徒大有能力的職事中，顯得黯淡無光。

整個腓利的故事相當複雜，因爲它由許多不同的題旨交織而成。因此我認爲，我們必須在此作個總結。描述故事進展的最佳方式是「位置的轉移」。我們可以看見幾個轉移的發生。第一，起初信徒（如腓利）歡愉地在耶路撒冷教會的希臘化猶太人中事奉，但後來從宗教中心被轉移至猶太人認爲邊緣的地區。許多遭受逼迫的

信徒轉移地方，可見福音被轉移至猶太教界限的邊緣。第二，我也看見撒馬利亞人從邊緣被帶進中心，這並不是因爲他們奪取耶路撒冷的勢力，而是藉著順服。第三，原來吸引眾人注意的中心人物西門，也因聖靈藉著使徒流露的全新能力，而被轉移至邊緣。第四，腓利的宣教，不僅轉入撒馬利亞這個福音較少被宣揚的地區，甚至轉移至遇見太監的郊外；這位太監的宗教身分，顯然是在猶太教之外的曠野路上。福音如果是按照使徒行傳一章8節的進展來宣講，那麼福音一定可以塑造它經過的所有地方。腓利的宣教和使徒的按手，一方面超自然地導致地方鬼魔勢力被取代，另一方面消除了社會上的種族敵意。總結來說，我們在此看見初期教會保持平衡的例證。更確切地說，教會總有因爲忽視邊緣人士而成爲制度化的危險，但同時，教會也可能因爲忽視合一和來自領袖的中央權柄的重要性，而產生過度個人化的後果。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

有一些重要的平行，可見於路加福音和使徒行傳之間。另一些重要的平行，則存在於使徒行傳本身之內。路加福音四章31節～八章56節，和使徒行傳二章41節～十二章17節之間的平行，再度顯示使徒行傳一章8節之命令的應驗，和彌賽亞的傳承。彌賽亞記號的應驗，也可見於耶穌和腓利之間的平行。耶穌在路加福音五章17～26節，醫治了一個癱子。腓利則在使徒行傳八章7節，行使同樣的醫治，但它所引起的爭議，顯然比耶穌的少了許多。最令人震驚的是，撒馬利亞人竟然和在使徒行傳第二章信主的那些猶太人，具有平等的地位。然而，謹愼的讀者根本不會驚訝！畢竟，在路加福音十七章11～19節，耶穌醫好了十個長大痲瘋的，但只有一個「撒馬利亞人」回來讚美上帝、敬拜和感謝耶穌。這個被醫治的痲瘋病人，因著如此佳美的信心而蒙拯救。在路加福音十七章18節，他代表一個「外族人」（foreigner / ἀλλογενὴς）（實際代表「外國出

生的」），只有他藉著感謝耶穌來正確地敬拜祂。

除非我們根據路加福音九章51～56節來解讀，否則我們對於使徒行傳有關撒馬利亞人的故事的觀察，就不盡完全。在路加福音九章51節，耶穌定意往耶路撒冷行，祂朝著死在十字架上的使命邁進。耶穌刻意經過撒馬利亞。事實上，就像王差派他的使者一樣，耶穌差派使者在前預備，使祂得以經過撒馬利亞。使者扮演襯托的角色，以強調耶穌的權柄；正像施洗約翰扮演襯托的角色，來強調耶穌的權柄和上帝即將臨到的國度一樣。在撒馬利亞，耶穌遭受反對，顯然因爲祂面向耶路撒冷去（路九53）。耶穌一點也不驚訝，更不像祂的門徒一樣憤怒（路九55）。從耶穌堅決和意圖經由撒馬利亞的角度來看，這實在奇特。撒馬利亞是耶穌表達祂堅決執行使命的地方。到達撒馬利亞的使者乃爲幫助耶穌，雖然他們的努力似乎以失敗爲結局。當我們轉向使徒行傳第八章時，門徒在毫無意圖的情況下，反諷地分散在撒馬利亞。這項分散導致眾人的信主，並帶出上帝攻克外邦勢力的決定性勝利。如果我們對比路加福音第九章和使徒行傳第八章，我們必須承認「宣教」的題旨相當顯著。更確切地說，門徒跟隨耶穌的腳蹤行，爲要實踐耶穌在世時沒有完成的事工。這兩個記錄的目的仍然相同，因爲兩者都差派使者；兩者都指向耶穌的手在差派背後的工作。主要焦點就是耶穌是王，並且世上沒有任何力量可以阻擾祂的旨意。

至終，經由腓利而讓所有相信的撒馬利亞人，都像耶穌和現今所有上帝家中的完整成員一樣，領受聖靈；他們不在耶路撒冷之外，而是耶路撒冷的一部分。散居猶太人的宣講和醫治，也於路加福音四章16～31節中得到例證。撒馬利亞人彌賽亞群體的成員身分，源自散居的猶太人，他們努力地行使耶穌所行之事。腓利對於以賽亞書第五十三章的彌賽亞詮釋，也可能來自路加福音十章18～19節。路加喜歡使用「記號」（sign／σημεῖα）一字，來描述腓利的神蹟工作。身爲一個記號，腓利的神蹟所指，應該超越腓利或神蹟

本身。荷根正確地陳述，記號「通常暗指某種不尋常的事情……就如審判和人子的降臨（路十一；太十二；可十三）。」[17] 那麼這個記號，究竟有何所指？藉著兩個關聯：耶穌被聖靈充滿，與耶穌對以賽亞預言之詮釋，整個腓利的故事展現出耶穌的職事經由腓利得到應驗。

貫穿整個使徒行傳的一個主要題旨，是「基督教和法術之間的對立」。在現在的情境中，彼得、約翰和西門對立（徒八9～24）；保羅和巴拿巴也在使徒行傳十三章6～12節中，對抗一個行法術的人。教會職事的最重要層面，可以分爲兩部分：神蹟和教導。更確切地說，門徒不僅像行法術的人一樣行使神蹟，他們更以話語來伴隨他們的行爲。在荷根的重要研究中，他也同意耶穌的行爲和話語是一個不可分割的整體。[18] 這項觀察實際適用於使徒。這個主要的差異，將門徒和古代的術士分別出來。路加的主要觀點乃爲顯示：聖靈不但是經由神蹟，並且是經由話語來得勝邪靈！

另一個貫穿使徒行傳的主要題旨，是「按手和聖靈」。巴瑞特發現，就此做法所發揮的確實目的而言，這個做法很難令人理解。[19] 這個特別的題旨相當重要，因爲它完成了一項單一的目的。換言之，它證實了按手之人的權威。在使徒行傳八章14～17節，聖靈藉著按手而賜下，斷然地展現耶路撒冷使徒超越撒馬利亞人的權威。按手也發生在掃羅的信主經歷中。亞拿尼亞按手在掃羅身上，以顯示團結、聖靈的賦予和證實掃羅的神聖呼召（徒九17）。聖靈也藉著保羅的按手而賜下，因此展現保羅超越施洗約翰之門徒的權威（徒十九1～6）。保羅完成了和耶路撒冷使徒完全一樣的事情。這個平行再度顯示，宏觀的信息與西門是否信主無關。它所注重的三個主要觀點如下：使徒的權威、不同派別之間的團結，和信仰的確認。

埃提阿伯太監的信主（徒八26～40）

故事情節

第二個腓利事件，再度流露司提反死亡的深遠影響。在這個事件中，因著一種天使的超自然介入，腓利得以向一個埃提阿伯的太監說話。天使的超自然介入，顯著地發生在使徒行傳中（參徒五19，十二7等）。爲什麼埃提阿伯如此重要呢？米勒（Althea Spencer Miller）的論文指出，埃提阿伯在荷馬的地圖上，與地極緊密相關；這是一個重要的關聯。[20] 如果路加有這種想法，那麼腓利這位非使徒，就是第一個接觸返回地極之人的宣教士。路加使用幾乎和在撒馬利亞傳道相同的寫作篇幅，來描述太監的信主；因爲人數的增長，並非使徒行傳的惟一關切。相反地，正是經由太監的信主，使徒行傳一章8節才能眞實地應驗在巴勒斯坦之南的一個宣教中。它爲哥尼流事件所代表的外邦人的個人信主，提供了一個佳美的轉接。在使徒行傳十至十一章的哥尼流事件之後，有更大量的外邦人開始信主（例如，徒十四）。

埃提阿伯太監的信主和在撒馬利亞的宣教，仍有相異之處。埃提阿伯太監的信主，是主的使者直接命令的結果。事實上，使者的命令極其反諷（徒八26），因爲他叫腓利向南走到曠野（desert road／ἔρημος）。[21] 路加的焦點，在於腓利對一個近乎不合理的命令的順服。難道在曠野的路上，有人在等著信主嗎？這個事件的重要性，也在描述太監在埃提阿伯朝廷中「握有大權」當中，生動地流露（徒八27）。一個信主的太監，能夠影響整個種族團體。這些都是路加的旁白，爲要例證信主的人數並不是最重要的；重要的是腓利的順服，和信主之人在政治策略上的重要性。更重要的是，太監和逼迫發生所在地——耶路撒冷之間的關聯。在一些信徒逃離耶路撒冷時，這個太監被吸引前往聖城，因爲他相信聖殿是他惟一可以敬拜的場所。此外，除了身爲外邦人，身爲太監的身分，也不容許他完

全地參與聖殿的禮儀（申二十三1）。換言之，他可能是一個進猶太教的人，和那些散居各地的猶太人類似，喜歡到耶路撒冷去參加重要的敬拜活動（例如，徒二9～10），但只能部分地參與。路加喜歡討論耶路撒冷，因爲它是耶穌被釘十字架的地方，也是耶穌或祂的門徒與宗教領袖發生衝突的地方（徒二～七）。

埃提阿伯太監的信主和在撒馬利亞的宣教，另有一個相異之處。埃提阿伯太監的信主，以福音的內容爲焦點；在撒馬利亞的宣教，則以腓利和使徒的超自然神蹟爲主要焦點。路加對於神蹟和宣講的平等強調，可見於這兩個不同的敘事中。這實際是路加典型的例證方式。宣講的場合發生於太監的車上；要從耶路撒冷回家的太監，坐在他的車上念七十士譯本的以賽亞書五十三章7～8節。太監一定是大聲唸出以賽亞書，因爲這是當時誦讀的方式。在使徒行傳八章29節中，腓利被聖靈引導，去貼近那個慢慢往前行的車子。除了聖靈的引導之外，腓利也採取行動，詢問太監是否明白他所念的以賽亞書（徒八30）。如此說來，聖靈是起始者，但腓利仍然需要採取必要的行動來宣講信息。

太監所提出的問題，並不像現代信徒所想的那麼容易回答。雖然以賽亞書第五十三章在福音書作者之間，具有一個相當豐富的詮釋傳統（參太八17；路二十二37等）；但這裡誠然是新約聖經歷史，針對以賽亞書五十三章7～8節所提出的第一個詮釋。布魯斯的說法一點也不誇張，他認爲在使徒行傳中，這是第一個明顯認同耶穌爲受苦僕人的例子。[22] 尤有甚者，如果這是早期教會歷史的正確寫照，那麼路加的確顯示，腓利爲新約聖經後來的以賽亞書詮釋者所提供的巨大貢獻。詮釋的抉擇，在於以賽亞書五十三章7～8節中的人物究竟是先知或另一個人。有些學者甚至建議，此處的單數人稱，象徵最完美形式的以色列。[23] 然而，以賽亞書第五十三章的信息，實際上是完全負面的。它的原始用法最有可能象徵先知所遭受的不公義（因爲沒有人聆聽他的信息），是一種描述先知挫折的隱

喻語言。在使徒行傳八章35節中，路加沒有清楚陳述腓利所說的話，但腓利最可能以論及耶穌是以賽亞書第五十三章這位人物，來結束他的解釋。先知在以賽亞時代被拒的事實，仍然存在於腓利的時代。

使徒行傳八章35節：「對他傳講耶穌」，可以如此翻譯：「向他傳有關耶穌的福音」（and evangelized〔εὐηγγελίσατο〕him about Jesus）。路加有關腓利之話語的描述，完全和以賽亞書第五十三章的負面語調相反。那麼，究竟先知被拒的壞消息，如何變成耶穌的好消息呢？這就是福音和人類經驗價值的相反之處，因爲上帝容許壞消息變成好消息。被拒而導致的十字架，甚至爲一個埃提阿伯太監帶來救恩。接著，看見水的太監，要求腓利爲他施洗（徒八36）。藉著耶穌，太監現在恢復向上帝的完全敬拜。這個受洗強烈地對照了在聖殿或會堂裡的潔淨禮儀。有充足的證據顯示，甚至在聖殿之外，潔淨禮儀都是禱告的一部分（Josephus *AJ* 12.106）。[24] 在耶穌裡的受洗，超越了猶太教的禮儀。可見，司提反認爲聖殿不是上帝惟一的居所，亦非人惟一可以敬拜祂的地方，這樣的聲稱的確已經成爲事實（參徒七49～50）。如今太監可以在曠野的路上信主，並且在自己的家鄉敬拜上帝！

太監的故事的確吸引人，因爲他面臨了許多的問題。在猶太人眼中，他的身體有缺陷，使他成爲被上帝國度拒絕的人。猶太人也將女人視爲二等公民，並將瘸腿的人置於聖殿的門外（參徒三2）。我們應該從一個超越肉體殘障的角度，來看待這種身體特徵；這些人在敬拜上帝的地點上，受到了屬靈的限制。無怪乎，太監被以賽亞書第五十三章的受苦僕人所吸引，因爲這個僕人是一隻軟弱的羊。太監自己一點也不完美，並且生於猶太教所認爲的壓迫性景況中。縱使他是一個散居的猶太人（我並不是說他是），他的殘障都可能嚴重地影響他的屬靈福祉，因爲他不能進入聖殿的內院。在腓利的事奉之後，太監藉著受洗被納入上帝的新子民中。如果以賽亞

書的更廣上下文，可以成爲太監信主的詮釋背景，那麼我們應該可以在以賽亞書五十六章4～5節中，看見上帝的理想——上帝的新社會將包含公義的太監。[25]根據以賽亞書第五十六章，他將被包含在上帝聖殿的圍牆之內。只有在彌賽亞時代，才能引進這種應驗。的確，腓利促進了彌賽亞時代自然而然地向下一個步驟進展。就像趕鬼、醫治和宣講是彌賽亞時代的特徵一樣，太監的信主也是另一個指標。如今福音不僅傳到地極，並且經由一個非使徒而實現。福音也同時觸及最高和最低的層面。福音觸及最高層面，因爲它使一個政府官員信主；福音觸及最低層面，因爲這個官員是一個太監，他身體上的缺陷，使他成爲最低級的外邦人。

此後，腓利被聖靈提到一個叫亞鎖都（Azotus）的地方，也就是舊約的亞實突（Ashdod）；這是一個非力士人的城市，腓利在這個地區遍傳福音（徒八39～40）。[26]聖靈將腓利帶走的果斷和立即行動，不單顯示其他地區宣教的急迫性，並且展現太監信主的完成。宣講和受洗的過程，是一個完整信主的一切所需。藉著腓利的突然提去，路加似乎在說明腓利的工作已經完成了！如此說來，這段經文揭示腓利帶領太監信主是上帝的定旨，爲要展現一種讓別人來遵循的宣教典範。他超自然的被提，肯定他在宣教中的特別地位。這個經驗似乎更像一個啓示性的經驗，但卻是眞實的。路加刻劃的腓利比較像一個先知，而非一個平凡的宣教士。腓利不但爲以賽亞說話，並且像以利亞和耶穌一樣，具有被超自然提去的經歷。在使徒行傳七章22節，司提反已經論及摩西這位演說和行動都大有能力的先知，而和摩西相同的先知記號，如今被腓利的職事所傳承。「先知」的題旨顯著地流露在這個敘事中。在使徒行傳八章23節中，彼得也有看透西門心意的先知洞察力；就像他在使徒行傳第五章，看透亞拿尼亞和撒非喇一樣。教會領袖如今在耶穌的先知能力中事奉！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

太監的故事和路加福音之間，有幾個可能的平行存在。首先，路加福音四章16～30節所提及的聖靈，指向耶穌的受洗。[27] 在耶穌的受洗中提及的聖靈，繼續出現在路加福音四章18～19節的以賽亞預言中：「主耶和華的靈在我身上；因爲耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢；報告耶和華的恩年，和我們神報仇的日子；安慰一切悲哀的人。」在太監的信主敘事中，聖靈十分貼近那位解釋以賽亞有關僕人耶穌之預言的腓利。畢竟，腓利先前的神蹟，代表和僕人相同的職事；這個職事源自路加福音四章18～19節（即以賽亞書六十一章1～2節）。雖然路加沒有明顯談到太監被聖靈充滿，但聖靈的工作確實在太監和腓利從水裡上來之後立即發生。因著聖靈的同在，路加證實了太監的受洗使他成爲上帝教會的成員。路加福音四章18～19節討論的彌賽亞好消息，現在已經被宣講，並且被帶回非洲。從以賽亞書受苦僕人的角度來看，這個故事佳美地符合了使徒行傳第八章的總綱情節，因爲藉著受苦的教會，福音現在使撒馬利亞人和太監信主。換言之，教會現在跟隨受苦僕人的腳蹤行，這位受苦僕人本應是以色列，後來成爲先知以賽亞，最後成爲彌賽亞先知耶穌。如果我們根據整個路加－使徒行傳的以賽亞神學來解讀這個故事，受苦僕人的三重意義，將在這個連結上顯得更加清楚。

以利亞和腓利之間的平行，眞實地展現在路加福音中。以利亞不但眞實地且象徵性地展現上帝的能力。路加福音一章17節引用以利亞來形容施洗約翰這位先鋒。耶穌也曾經被誤認爲以利亞（路九8、19）。最後，在登山變像中，以利亞也出現（路九30、33）。因此，當腓利像以利亞一樣，在太監眼前被主的靈提去時，路加乃在大力強調腓利的能力和權威。

以馬忤斯的記錄也和這個故事具有某種情節的平行。在路加福音二十四章25～27、31～32節，耶穌向兩位門徒解釋聖經，然後從

他們的眼前消失不見。極其明顯地，路加福音二十四章25～27節的焦點是受苦的僕人，而使徒行傳八章32～33節，也以相同的信息爲焦點。更進一步地，在此對僕人的提及，指向太監的受洗。因此，在太監受洗之後，腓利立即消失。如此說來，腓利現在的事奉，代表基督復活的能力。雖然這個事件只有一人信主，但它顯示同樣的能力，那只可能來自復活的基督！

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

撒馬利亞人信主的故事，挑戰了敬拜羅馬皇帝異教和外邦宗教的議題。在一開始，大希律爲了尊崇奧古斯都的統治主權，將撒馬利亞城稱爲賽巴斯特（Sebaste）。[28] 布魯斯也從碑文中，引述敬拜女神的證據（Josephus *AJ* 15.392）。[29] 另外，西門行邪術的證據，也展現外邦宗教的盛行。可見，將耶穌視爲「主」的重複提及，對撒馬利亞人和提阿非羅都深具意義。

這個故事也結束了有關猶太人和外邦人之間「種族仇恨」的題旨。在耶穌的主權之下，種族仇恨和差異完全消除。撒馬利亞人的敵意已經超過一千年之久。從以色列王國分裂成南北兩國開始，撒馬利亞就成爲北國的首都。以色列和撒馬利亞之間的敵意，一直到公元前722年的亞述征服，和最後兩約中間時期都存在。[30] 他們千年的仇恨，被聖靈所解決。然而，這個特殊的工作是藉著使徒完成的。使徒以一種非常特別的方式來處理仇恨，因爲這種情況需要小心處理。種族問題是帝國無法單獨面對的挑戰。提阿非羅在社會中處事時，應當在團體之間推動相同的合一，以使他能夠成爲促進這個新合一工作的一分子。

「帝國」的題旨也繼續發展至埃提阿伯太監的故事中。這位太監是一個重要的人物。路加的刻劃顯示，太監在女王干大基的政治

世界中是一個極具影響力的人。同樣的刻劃也可見於提阿非羅身上，因爲他的頭銜確實指出他在政治上的重要性。這個記錄證明，不單像使徒行傳第三章那個瘸腿的下層人士，因爲這個新運動而信了主，其實在早期，甚至一些政府官員也信主了。因此，提阿非羅一點也不孤單。

在這個故事中，司提反的殉道是敘事的一部分。提阿非羅再度被提醒，司提反的死亡一點也不枉然。爲基督教犧牲相當有價值，因爲它可以產生民族團體的大量信主。偉大的犧牲結出豐盛的果實。

在解讀有關腓利的奇特故事時，討論常會轉向一些愚蠢的爭議。例如，「我們是否需要爲新信徒按手，以使他們受聖靈？」就是這類的爭議之一。事實上，這根本不是這個故事的關切，並且，這類故事也不會爲提阿非羅提供這方面的答案或應用。相反地，它從向其他種族的人傳福音、上帝得勝外邦宗教，和更重要地，以使徒的權威爲基礎來支持合法職事等角度，來帶出更宏觀的敘事應用。在提阿非羅的時代，有許多形式的基督教相互競爭；使徒的按手向提阿非羅顯示，他應該支持誰。他必須支持和使徒有正確關聯的教會，因爲他是一個富有的貴族。

對於今日的華人讀者而言，這個故事相當重要，因爲它展現上帝向全世界傳福音的旨意，尤其是那些以前是敵人的人。有時候，爲了使福音得以傳揚，教會必須受點苦。教會的受苦雖然對救贖沒有功效，但在領人信主上，卻和受苦僕人的功效相似。在這個故事中，福音對猶太人和撒馬利亞人同具合一的功效。

這個故事給予「向群眾傳福音」和「向個人傳福音」平等的分量。兩者都重要。基督徒可能錯誤地爲了群眾而放棄個人，但兩者可以同時發生。在彼此負責方面，這個故事也揭示它的重要性。撒馬利亞人能夠獨立，並不單單因爲他們有足夠的人數來建立自己的教會；主耶穌顯然要他們向更高的權威，也就是向那些更了解教會

事務的人負責。在華人的福音派教會圈中，有許多教會分裂，僅因人們無法彼此同意。這實際上是不成熟的處事方式。除非有異端出現，否則，因爲個人的差異而使教會分裂，不啻是一種不成熟的行動，這絕對不是宣教！

這個故事，也論及信徒必須分辨是否將奉獻給予護衛眞理的教會（例如，使徒行傳中的耶路撒冷教會）。現今，許多富有人士奉獻金錢，以使他們的名字能夠被看見，或使他們能夠榮登董事會，或有「好」名聲。這個故事顯示從像西門的外邦人，到像腓利的宣教士和使徒，都有金錢的需要。如此說來，就像提阿非羅的時代一樣，今日的奉獻者在奉獻之前，必須明辨愼思。因爲以錯誤的原因奉獻金錢，幾乎和完全沒有奉獻一樣糟糕。

Part 3

耶穌群體從耶路撒冷到外邦人的職事

第7章

掃羅

（徒九）

主對亞拿尼亞說：「你只管去！他是我所揀選的器皿，

要在外邦人和君王，並以色列人面前宣揚我的名。

我也要指示他，為我的名必須受許多的苦難。」

（徒九15～16）

引言

使徒行傳第九章以掃羅的信主記錄最爲聞名，但在與保羅後來對自己信主的說明比較之下，第九章充其量是不完全的記錄。威瑟林頓稱第九章爲「路加在使徒行傳所記錄的最重要事件」。[1] 和使徒行傳第八章這個先前段落資料相比較，使徒行傳第九章顯示的是，使用「保羅」爲標題來涵蓋一個更廣之故事的相似性。這是路加對於保羅之重要性的提醒。巴瑞特如此說：「路加三次敘述這個事件，衡量了這個事件對他的重要性。」[2] 我建議，使徒行傳第九章屬於一個更大的段落資料，路加將之放在一起，爲要顯示耶路撒冷向外邦人的職事。尤有甚者，它依然具有提醒司提反的死亡如何能影響不同派別的功用。掃羅的記錄，實際是對一個在外邦宣教中日益重要之人物的另一個引介。這合邏輯地解釋了爲何彼得突然跳回敘事中的原因。更重要地，掃羅在整個使徒行傳中的職事，將朝著外邦人的方向進展。彼得目前的職事，將是帶領使徒行傳第十章的哥尼流信主。斯托得認爲這一章和下一章互有關聯，因爲它們各自顯示兩個非常重要的信主記錄：掃羅和哥尼流。[3] 無疑地，這兩個信主記錄分別對整本使徒行傳帶出獨特的貢獻。

許多保守甚或較不保守的學者，都提出有關這段經文的刻劃，是如何影響保羅的神學或保羅的背景的問題。這類問題實際無法回答。正如這段經文被視爲涵蓋更廣信息的文學段落，因此它所關切的議題並不包含：「當歷史上的保羅信主時，他到底在想什麼？」或許它對於保羅的背景有一些有限的用處，但它更廣的功用並不僅限於保羅個人。路加在此並未提及保羅的思想或感情，因此爲我們留下許多無法回答的問題。可見，這一章的綜合分析似乎顯示，它不像許多註釋者所認爲的，僅是掃羅信主的歷史描繪；它實際以一種重要的方式，將耶路撒冷的職事帶向外邦人。因此我們的研究，更應以路加的關切爲焦點。

掃羅的信主——蒙召

故事情節

使徒行傳九章1～19節的故事，顯示發生在使徒行傳八章1～2節不久之後的事情；那時，司提反被埋葬、門徒因逼迫而四散。除了與使徒行傳八章1～2節的連結之外，經文並沒有清楚的年代次序標示。我們不需要同意彼騰渥夫（Rieuwerd Buitenwerf）的假設，他認爲路加沒有直接從保羅得到資料；取而代之的是，他從保羅書信貧乏的自傳資料詮釋中，爲這個像神話的故事擷取他的想法。[4]沒有人可以確定，掃羅在信主之前，是不是爲了某種好處而逼迫基督徒。更不尋常的是掃羅和大祭司之間的關聯，因爲是撒都該人（而非法利賽人）常和大祭司有關。這項刻劃也可能顯示，掃羅在這項工作的執行上，具有非常強烈的動機。或許，當時的政治情況也相當複雜。

在解讀這段記錄時，了解大馬士革在一世紀所展現的複雜象徵意義，實際上相當重要。多產的希臘作家，大馬士革的尼可勞斯（Nicolaus of Damascus），是與路加和保羅同時代的人物，有時也成爲約瑟夫的寫作根據來源。他論及大馬士革和亞伯拉罕有關。[5]雖然他從不是一位關切聖經歷史的作家，但他無疑反映一種出一種特別的傳統，即外邦人有時會將自己的文化和他們羨慕的猶太人文化連結在一起。如此說來，大馬士革的確代表介於猶太教和希臘文化之間的十字路口。

路加謹愼地以三種不同的筆法，刻劃掃羅是一位不可能成爲信徒的人。

第一，在路加的刻劃中，掃羅被視爲一個極端暴烈的人，因爲他在使徒行傳九章1節，向主的門徒「口吐」（breathe out / ἐμπνέων）威嚇兇殺的話。往大馬士革的路徑揭示了掃羅無情的決心。逼迫耶路撒冷的基督徒，使他們逃到大馬士革還不夠，掃羅現在甚至要執

行種族屠殺，斷然地除滅他們。[6] 斯托得指出，從耶路撒冷到大馬士革的旅程，大約需要一週的時間。[7] 掃羅的決心由此可見！爲何保羅這般憤怒？溫漢（David Wenham）推測，掃羅可能在聽到違犯律法的耶穌被定罪爲死囚，卻聲稱自己的彌賽亞地位時，和像司提反這類的人進行辯論。[8] 如果我們從保羅的年紀和耶穌的年紀相比較來猜測，他們應該是同時代的人，只是保羅很可能稍微年輕一點。在使徒行傳七章58節中，路加描述保羅是一個少年人，因此保羅可能正值二十歲左右。這是相當重要的記錄，因爲信主之前的保羅，最可能在年少的時候，去過耶路撒冷至少好幾次，當時耶穌甚至還在世。

坎貝爾（Douglas A. Campbell）在解讀加拉太書一章22節時，對路加的記錄產生不必要的懷疑。加拉太書一章22節中，保羅說到，那時猶太信基督的各教會都沒有見過他的面。[9] 人們爲什麼會知道他是居住在羅馬東方人口最稠密城市之一的少年人呢？其實，即使他曾經旅行到耶路撒冷，或在耶路撒冷住過一段時間，他還是可能不爲人所知。即便司提反被石頭打死時他在現場，這也並不代表整個耶路撒冷教會的信徒都在現場。雖然他因爲年少，而無法被所有耶路撒冷信徒認出他的面貌，但他卻認識這些信徒。他無疑已經聽過有關這位耶穌的許多事情。畢竟，除非耶穌有廣大的影響力，不然羅馬人爲何在這麼多猶太人的喊叫聲中處死耶穌？否則，除了這些彌賽亞的信徒之外，掃羅也可以逼迫猶太教中的任何教派。

第二，路加在使徒行傳九章2節顯示，掃羅的同伴身處先前逼迫使徒（徒四6）的大祭司中間。[10] 他的同伴將他放在教會敵人的範疇中。布魯斯指出，掃羅是經由宗教領袖而行使某種政治的自治權，這是上至凱撒大帝的羅馬人所確認的。[11] 再者，在使徒行傳九章2節，當掃羅爲自己（ἠτήσατο）獲得許可來逼迫基督徒時，他的態度尤其惡毒。

第三，路加在使徒行傳九章2節顯示，保羅憤怒的對象是男女不分的。掃羅所逼迫的對象，被稱爲「信奉這道的人」。[12]「道」是路加對於基督教信仰的稱呼；這最有可能是彌賽亞團體的一個聲稱，它源自路加福音三章4～6節（引用以賽亞書四十章3～5節），用來描述耶穌的職事。「道」是一個標誌，常被用來稱呼像昆蘭社群居民的團體。路加將這個新團體稱爲「道」，爲要展現他們是相當獨特和值得注意的，其重要性並不比昆蘭社群來得小。路加將早期基督徒刻劃爲這樣的一群人：聲稱自己爲上帝的新子民，也這樣看待自己。結果，這個生命的「道」因著它的聲稱和生活方式，現在造成了逆境。換言之，基督徒因爲他們的見證而受逼迫！

使徒行傳九章3～6節的記錄，以戲劇性的方式快速進展；其中，包含了掃羅和耶穌之間的對話。這個對話在幾個過程發展中顯得生動無比。第一，耶穌的問題指出，在掃羅認識耶穌之前，耶穌已經認識掃羅了。第二，掃羅的無知顯示出，掃羅的確在逼迫基督徒，但並不是因爲他不知道耶穌，而是因爲他沒有預期這類超自然的經驗，他也不知道這是誰的聲音。第三，雖然敘事展現教會被逼迫，但耶穌的聲音卻說是耶穌自己被逼迫。如果我們根據使徒行傳的更廣上下文來解讀這個故事，耶穌這個控訴實際相當嚴重。在使徒行傳五章39節（「若是出於神，你們就不能敗壞他們，恐怕你們倒是攻擊神了」），迦瑪列這位不信的猶太拉比，論及攻擊上帝所支持的運動的危險。[13]掃羅現在應該在耶穌的聲音中聽見他的老師的智慧。身爲迦瑪列的學生，掃羅以前曾經被傳授過這個智慧，但他選擇忽略它。現在他無法再忽略這個智慧了。他何曾想到，攻擊神本身的危險罪名，現在竟臨到他的身上。這個聲音實際上將他從上帝憤怒的危險中拯救出來。路加在此所展現的基督論，顯然比掃羅信主的複雜記錄來得更重要。這個教會具體化基督的「基督論－教會論－終末論」（Christology-ecclesiology-eschatology），一致地出現在使徒行傳中。如此說來，我們再次看見，對於保羅在信主之時有

何種思想的任何揣測，結果都是無益的，更遑論這些思想如何影響他的知識或神學。更確切地說，以違反路加的文學和修辭目的來解讀路加的寫作，從而建構保羅的神學，不啻是一種錯誤！

使徒行傳九章4節顯示保羅仆倒在地。在使徒行傳中，除了保羅信主記錄（徒二十二7，二十六14）的例外，每一個仆倒在地的行動都和死亡有關。這個敘事揭示目前的情況有多嚴重。上帝可以直接擊殺保羅，但祂沒有如此行，反而呼召保羅去宣教。路加的描述，否定了任何與掃羅大馬士革經歷的現代比較。將自己的信主與掃羅的信主相比的現代基督徒，完全不了解路加出自他文學風格的寫作用意。路加旨在揭示保羅是如此地獨特，在歷史上無可與之比擬，因此掃羅的改變成爲復活基督之大能的活生生見證。保羅的仆倒在地，是上帝大能的顯現。同時，上帝大能的極端展現，對照了掃羅因眼瞎而導致的軟弱無力。一方面，被壓迫致死的司提反可以「看見」人子，另一方面，遇見復活基督之後的掃羅，卻「看不見」任何事物。不論他在這項經歷之前多麼能幹和熱誠，「仆倒在地」生動流露掃羅的無能。跟隨基督的司提反雖然垂死，卻比沒有跟隨基督的掃羅看得更多並且更清楚。

使徒行傳九章3～6節是一個轉捩點，代表保羅的生命開始主導使徒行傳的發展；這是一項值得注意的重要觀察。這個故事也是耶穌基督在巴勒斯坦之外的第一次啓示，象徵出自使徒行傳一章8節的命令而超越猶太之地的宣教。保羅的信主，因此代表上帝在猶太地之外啓示的可能性；它直接指向外邦宣教。更重要的是，復活與升天基督的關鍵顯現。這個顯現容許讀者一瞥基督在復臨之前這段中間時期所作的工作。在使徒行傳一章9節，門徒定睛望著耶穌被接升天的雲彩。可以想像他們必定相當困惑。在此的耶穌異象，使人想起那個困惑的升天時刻。這個記錄展現，耶穌沒有像一個死去的父親撇下他的孤兒那樣，完全離開門徒。事實上，耶穌還是密切地參與宣教的推動，並且使用保羅來締造歷史的新頁。可見，這個

異象經驗在某種意味上，是一種確據。它證實耶穌沒有離開教會，耶穌不但藉著聖靈，並且在教會發展的關鍵轉機，藉著間歇的直接異象在教會中工作。耶穌將和教會同在，直到教會完成將福音「傳到地極」（即羅馬）的目標。在使徒行傳的敘事發展中，在此的耶穌異象是開啓使徒行傳一章8節之宣教的中心點。

耶穌的聲音接著告訴掃羅：「起來！進城去。」（徒九6）和掃羅同行的人也一樣無知，但似乎沒有聽見聲音的內容（徒九7）。[14] 掃羅這位逼迫者，現在被擊打成爲瞎眼之人；掃羅的屬靈眼瞎，現在和他的肉體眼瞎一致了。除非我們願意承認路加－使徒行傳中所有的眼瞎，也都是假的眼瞎，否則我們不需要同意包珥的評估，他認爲掃羅並沒有經歷眞正的眼瞎。他的評估因此否定了亞拿尼亞後來行使神蹟的必要性。[15] 正如彼騰渥夫所建議的，和發生在以呂馬身上類似的眼瞎（徒十三11）一樣，是上帝的一種懲罰。[16] 如今，掃羅惟一能做的，就是「聆聽」信息，這個信息前瞻他未來的宣講職事；而他的宣講，將以聆聽福音信息爲焦點。路加的記錄刻意強調聽覺的經驗，這和路加的職事哲學（philosophy of ministry）相符一致；演說在使徒行傳所占的巨大篇幅，就是明顯的例證。

哈索克（Chad Hartsock）頗具啓發性的研究，爲我們帶出一項有趣的論點：「因此特別值得注意的是，掃羅和耶穌的整個相遇經歷，實際發生在掃羅眼瞎的時候。」[17] 如果我們接受「瞎眼」是路加－使徒行傳象徵信息的一部分，那麼我們可以說，掃羅用來操縱和逼迫基督徒的眼睛，被主耶穌拿走，以使他無法繼續他過去的行徑。[18] 在使徒行傳十三章11節，相同的描述也被用來形容基督教的另一個敵人——以呂馬。如此說來，在掃羅信主之前，掃羅的命運可謂審判的一種記號。[19] 尤有甚者，這是上帝阻止掃羅繼續攻擊基督徒的方式。

在掃羅經歷所有痛苦的同時，路加在使徒行傳九章10～16節，記錄了另一個異象；這個異象沒有記錄在使徒行傳二十二和二十六

章中。換言之，路加記錄這個異象，部分乃因爲掃羅沒有對其多加談論。路加在這個異象中記錄的對話，比掃羅的對話更長，也因路加要強調亞拿尼亞故事的內容。可能的原因是，這個異象幫助保羅展現他在上帝子民中的成員身分；這在使他成爲他們的傳道者的事上，是絕對必要的。這個對話在幾個發展過程中，也顯得生動無比。

第一，整個段落針對掃羅的下個一步驟，提出了答案。

第二，使徒行傳九章11～12節顯示，停留在大馬士革的掃羅，也同時看見了這個異象。

第三，使徒行傳九章11～12節解釋，掃羅不吃不喝任何東西的原因：掃羅正在禁食和禱告。

第四，使徒行傳九章13～14節，藉著實際重複路加在使徒行傳九章1～2節的描述，來顯示掃羅的臭名。這些經文也揭示，猶太基督徒群體仍和猶太教的根源緊密相連。亞拿尼亞所提及的大祭司，應該是使徒行傳四章6節的亞那和該亞法。藉著展現自己是一個詳知資訊的人，亞拿尼亞對於掃羅的關切，再次使得使徒行傳八章1節及以下經文，「教會受逼迫而分散」這個更大敘事的圖像浮現在腦海中。這是路加將敘事連結在一起的方式，爲要顯示這個故事是司提反故事的一部分。亞拿尼亞更進一步地描述，那些跟隨「道」的人，就是那些求告耶穌之名的人。一些早期門徒的見證，和他們禱告的形式改變有關，因爲他們向耶穌禱告。

第五，使徒行傳九章15～16 節論及掃羅將如何爲主所用，以確保亞拿尼亞有勇氣執行引進掃羅的使命。這是所有反諷中的反諷。這位使基督徒分散的逼迫者，現在也加入散居的猶太信徒，共同爲這個新的信仰受苦。這位使人受苦的掃羅，如今將和他所逼迫的基督徒，經歷相同的苦難。[20] 最大的反諷在於，餘下的使徒行傳將記錄許多掃羅的受苦；這些受苦不但導致他在羅馬的坐監，並且開啓了使徒行傳一章8節的應驗。主將使用掃羅的受苦，來實行使

徒行傳一章8節的使命。

上述關於掃羅受苦的討論，具有下列幾項功能：首先證實亞拿尼亞身爲先知的角色；其次證實掃羅的蒙召；最後從使徒行傳一章8節，肯定教會受苦的使命。福音乃是經由受苦而被傳開。更重要地，掃羅將爲基督的「名」而受苦。現代詮釋者或許理所當然地認爲耶穌的「名」只蘊含簡單的意義，但耶穌的名的確成爲保羅福音的內容。它不只是名字的喃喃低語，或某種巫術的重複唸誦。名字實際上代表了，所有關乎一個人的重要特質。在這個例子中，耶穌的名字或許是描述福音的另一種方式。在宣揚基督是君王和救主的美名中，掃羅將受苦！

亞拿尼亞接著遵從耶穌的異象，進入掃羅停留的家中（徒九17），並且醫治他。他稱掃羅爲「兄弟掃羅」，以顯示掃羅現在已經完全是上帝家中的成員。在一霎那之間，掃羅的受洗已經證實他是上帝家庭的一部分（徒九18）。這種用法也顯示，教會強烈地認知上帝的家庭不再被種族（即以色列）所定義，如今它被承認耶穌的彌賽亞地位所定義。亞拿尼亞按手在掃羅身上的舉動，具有兩重的目的：幫助掃羅看見，和容許掃羅被聖靈充滿。聖靈的充滿相當重要，因爲畢竟教會在使徒行傳第二章被聖靈充滿，撒馬利亞人在使徒行傳第八章被聖靈充滿，而現在掃羅也必須被聖靈充滿，好使他成爲上帝家庭的完整成員。

正如我們先前所陳述的，我在此再次強調，「僕人」的題旨可見於所有聖靈充滿的經文中。在這種情況下，掃羅現在成爲一個僕人，因爲他被聖靈所恩膏（參路四18；賽六十一1～2）。藉著亞拿尼亞的引進過程，掃羅成爲上帝子民的一員，因此完全地改變了他的地位。博克注意到，這是聖靈第一次擴展至以色列之外。[21] 根據使徒行傳一章8節的地理觀念來看，這種擴展意義深長，因爲要讓使徒行傳一章8節的命令應驗，聖靈的充滿必須發生在耶路撒冷、猶太全地和撒馬利亞之外。如此說來，掃羅經歷聖靈的地點，前瞻

了聖靈對於他後來宣教的地理性影響。在「僕人」題旨的預表之下，更多的種族群體將成爲基督的一部分。掃羅以這個聖靈經歷來推動外邦宣教，就像彼得以他的聖靈經歷來推動猶太宣教一樣。可見，從一開始，路加已經提出「聖靈牽涉宣教推動」之題旨的認知。掃羅的確被醫治，亞拿尼亞也爲他施洗。掃羅在使徒行傳九章19節結束他的禱告，因爲他的禱告已蒙應允。

學者時常討論，掃羅的信主是不是眞實的「歸依」（conversion）。學者陣營的看法相當分歧。這種討論是根據西方對於信主的定義，而產生的現代西方社會學議題。[22] 甚至對早期基督徒來說，「歸信」都是一個非常強烈的措辭，因爲使徒行傳前面幾章顯示，早期教會所作的都在猶太教的範疇之內。我不確定，早期猶太基督徒是否認爲自己「歸依」一個新的宗教。他們或許堅持，他們的宗教是對上帝呼召祂子民的一個信心回應。墨珍（Sheila E. McGinn）稱那些拒絕使用「歸依」措辭的學者爲謹愼的學者，但他們究竟在哪方面「謹愼」呢？[23] 或許從保羅自己的書信來看，保羅是視他的宗教爲惟一眞實的。如此說來，保羅也許不會把這經驗理解成現代意義下的「歸依」。然而，墨珍的陳述還是有些誤導，因爲她是從局內人的角度來觀察這個情況。

而從局外人的角度來觀察這個情況的路加，清楚展現早期猶太基督徒的一個極端改變。如果他們的改變並非如此極端，那麼不信的猶太人就不會爲了小小的意見不同，而如此逼迫他們了。巴瑞特將這個改變稱爲「方向的極端改變」。[24] 威瑟林頓也觀察到，一種在某種形式上極端遠離猶太教的改變。[25] 伯德或許爲這個信主事件，提出最清楚和最精確的歷史摘要：「這不是從一個宗教到另一個宗教的歸信；保羅是從相信猶太教內的法利賽教派，轉變至彌賽亞教派。」[26] 總的來說，這仍然是一個歸信的經歷。

我們必須愼重地處理前述的觀察，因爲它們是由局外人的角度來解讀這個事件，而獲得的結論。路加的解讀角度，和局外人沒

有兩樣。如果從保羅自己的書信來觀察，我們將發現保羅強調他的「蒙召」，而非信主；因爲在保羅的事奉生涯中，他的蒙召重複地被質疑。在路加撰寫保羅信主的情境中，信主的強調相當自然，因爲使徒行傳所討論的是見證，它未必爲保羅的使徒權威辯護。[27] 從敘事流程的角度來看，路加似乎大部分都在顯示彌賽亞群體和猶太會堂之間的持續衝突。這種衝突，展現早期猶太基督徒的確有其相當不同之處。如果基督徒被路加稱爲「道」，那麼彌賽亞的道就與猶太宗教之道有極大的區分；彌賽亞的道和路加福音三章4～6節，所描述的耶穌彌賽亞職事相符一致。與猶太教相互對照下，教會是上帝的眞正子民。巴瑞特的評論最佳：「這是宗教方向的極端改變，而行動的極端改變也伴隨出現。如果這種極端改變不等同歸信，那麼我們就很難判斷到底什麼才是歸信。」[28] 同時，教會也因著一個相當實際的理由，繼續在會堂的制度中發揮功效：猶太教在羅馬帝國中獲有法律的保護。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

掃羅的信主，在使徒行傳中出現幾個不同的版本。我將這方面的觀察，留待其他版本在本書較後部分出現時再作討論。我不相信我們可以協調這些版本，我們只能將版本之間的差異，歸於寫作風格、文學用意或來源的不同。就目前而言，掃羅／保羅的耶穌異象，和亞拿尼亞的相互平行。更重要地，保羅的異象屬於異象的一般記錄，即一種上帝的顯現（theophany）。這個異象，是繼使徒行傳第一個司提反異象之後的第二個異象。如此說來，被逼迫的受害者和傷害人的逼迫者，雙雙接受了來自上帝的異象。

在解讀這個故事時，我們必須提醒自己，這是掃羅的第一個復活經歷。因此復活的經歷必須被愼重處理。在路加福音二十四章13～35節，耶穌在以馬忤斯的路上遇見兩個門徒。這是他們的第一次復活經歷。在這個經歷中，耶穌向他們啓示祂的身分（路二

十四27、32）。這個復活經歷的主要目的，乃爲揭示耶穌的身分。根據耶穌的身分，門徒將藉著他們的見證活出各自的生命（路二十四35）。掃羅的經歷也毫無差別。他經歷到向他說明自己身分的耶穌。掃羅因此不再活在過去舊我的逼迫中，而在大馬士革活出爲耶穌作見證的生命。掃羅所有的行動，都以他的復活經歷爲基礎。

司提反的異象包含掃羅，而掃羅的異象也包含司提反，因爲司提反的死亡，導致掃羅開始他的逼迫行動。兩者緊密相關！司提反的異象，展現人子站在上帝的右邊（徒七55）。他的異象相當簡明。尤有甚者，看見異象的司提反，單向地對主耶穌說話。司提反向主祈求兩件事：接收他的靈魂，並且赦免逼迫他的人。在非常短的時間之內，掃羅在使徒行傳第九章經歷基督的這個異象。這個異象爲掃羅證明一個革命性的事件，即他認知到教會是基督的具體化身。更確切地說，司提反的異象禱告，藉著掃羅異象的展現而蒙應允。這兩個異象無疑顯示，上帝對於司提反死亡後所發生之事件的主權掌控。司提反的死亡絕非偶然。

保羅後來自述的信主版本，和路加在此的記錄版本之間，的確有許多方面的差異。其中最大的顯著差異，就是亞拿尼亞的角色。在這個異象中，主對亞拿尼亞的主要信息，是掃羅將爲福音受苦。路加在第一個記錄中，討論這個沒有出現在保羅後來記錄中的預言，爲要顯示掃羅和耶穌之間的明顯平行，即有關受苦的預言。

「異象」的體裁在路加－使徒行傳中，具有相當重要的角色，因此我們應當將兩者一併詮釋。從司提反的異象開始，異象就指向至終將引向外邦人信主的散居猶太人；司提反的異象，就是使徒行傳第二章異象預言的應驗。接著，掃羅在此的異象，也開啓了外邦人信主之新紀元的推展。彼得在使徒行傳第十一章的異象，也將引向外邦人的信主。可見，異象是路加引出敘事重要論點的工具，即外邦人的信主將擴展至地極。

「預言」的整個觀念極爲重要，因爲它展現先知施洗約翰對耶

穌領受聖靈的參與，和亞拿尼亞對保羅領受聖靈的參與之間的平行。這項平行揭示了亞拿尼亞是一位合法的先知。更重要地，路加的讀者已經知道，路加福音中的耶穌將要受苦。如此說來，掃羅在這個事件中和基督的角色平行，就像亞拿尼亞和約翰在耶穌施洗中的角色平行一樣。兩個故事的情節實在太相似，以致不容讀者忽略。

在路加福音九章22節，路加使用和使徒行傳九章16節相同的字彙和題旨來描述受苦；耶穌預言人子必須受許多苦，並且將要被殺。而在路加福音九章22節中的反對勢力，主要來自宗教領袖。[29]很快地，人子在路加福音九章28～36節的登山變像中，展現祂的國度榮耀。我們必須記住，掃羅信主記錄的開始，是掃羅以逼迫者的身分參與在司提反的死亡事件中，當時人子的榮耀異象也出現。路加福音九章31節提及，登山變像所預言的受苦地點是耶路撒冷。而使徒行傳九章28～29節也顯示，掃羅不僅在大馬士革，也在耶路撒冷開始受苦。平行的題旨揭示，掃羅將活出像基督的生命。如同耶穌一樣，掃羅將從使徒行傳九章16節的預言受苦；即像預言所說的一樣受苦。[30]「受苦」的相同用字（甚至不定詞），被用來描述耶穌包含受死的整個經歷，這實際是福音的一部分（例如，徒一3，三18等）。路加的預示的確是刻意的。掃羅許多的苦難，將象徵耶穌的彌賽亞苦難。很快地，掃羅的潛能將被釋放，使他因此成爲新約聖經中最像基督的人物之一。掃羅這位殘酷的逼迫者，如今成爲一個像基督的人物。我們也應該注意，這個最後被記錄下來的人子異象，象徵了教會使命的轉捩點。人子最後一次顯現自己，爲要啓動向地極出發的宣教。這個異象無疑被使徒行傳一章8節所驅使。

有一項我們必須特別注意的觀察，就是基督和教會群體在保羅蒙召中的身分。註釋者將這視爲教會代表基督之身體的路加神學。我們不能否認這項觀察，但我認爲以如此廣泛的角度隨意看待這個異象，將使我們錯失良多。如果我們將整個異象放在路加一使徒行

傳的更廣異象體裁中，並觀察基督在這個異象中的地位，我們一定會在教會的角色以及保羅在教會中的角色這兩方面，擷取更明確的意義。在此，基督的身分（正如祂在司提反殉道中的人子身分一樣）是復活基督。這項觀察似乎簡單卻相當重要，因爲教會乃是與「復活」基督認同，而不僅是與基督在地上的「任何」身分認同。這爲教會爲何必須存在的原因提供了理由。理由其實很簡單：基督已經不在世上了，因此教會必須承接耶穌的職事。然而，更重要的是教會藉著將有福的盼望具體化，以及實現其終末的角色，而成爲復活基督的寫照。在門徒和聖靈降臨後的教會之間，展現了劇烈轉變的事實。這項事實代表復活基督的終末事件，而這個事件藉著聖靈的降臨，驅使教會往前行。就教會的本質而言，人們應當不僅看見地上的耶穌，並且看見基督的復活。保羅在其中扮演重要的角色，因爲在他所見的異象中，教會所認同的不僅是地上的基督，更是復活的基督。保羅因此必須將這個終末信息傳遞給世界，尤其是在他實踐使徒行傳一章8節的外邦人職事中。

這個故事不僅揭示掃羅未來的生命方向，並且肯定他的重要地位；他首先是上帝群體的一個完整成員，其次是上帝爲了一個特殊使命而揀選的器皿。在路加的寫作中，上帝子民的禱告和異象伴隨出現。甚至在耶穌降生之前，禱告和異象已經一併出現（路一10～11，三21等）。換言之，異象和禱告一起引進上帝的工作。掃羅在此的禱告，暗示他在上帝子民中間的地位。他是上帝群體的完整成員。亞拿尼亞的職責只是藉著醫治，好使掃羅能夠執行他的宣教責任（參徒十三3）。可見，亞拿尼亞的行動證實了掃羅的宣教。這個故事也是一種差派的故事。亞拿尼亞按手在掃羅身上來醫治他，但在此之前，掃羅已經先行禱告和禁食了（徒九11）。誠如我們或許記得的，「禱告」在所有的差派故事中，一直是一個重要的題旨。在耶穌揀選十二門徒時，祂爲他們禱告（路六12）。在揀選馬提亞之前，門徒在使徒行傳一章24節禱告。如今，在亞拿尼亞按手之

前，掃羅也禱告！在職事工作之前的整個禱告過程，依然是證實被揀選之人的一套模式。每一個人都在禱告之後，開始他的工作。

掃羅的職事

故事情節

在掃羅信主之後（徒九19下半～31），他的職事立即起飛。對於路加而言，這並不是每個信徒都應該跟隨的模式。更確切地說，並不是每個信徒都能在信主之後，立即進入職事中。路加如此地刻劃掃羅，爲要顯示他超乎尋常的特質和恩賜。掃羅是一位超級的宣教士，他以超凡的資格和高等的教育進入宣教的使命。他身處大馬士革的地理位置，強烈地建立了使徒行傳一章8節的理念。掃羅即刻爲大使命的實現立下了大功。從他所處的地理位置來看，他已經比任何一位先前的傳道者，將福音帶到更遠的地方。然而，我們必須注意這個擴展的起源。掃羅之所以旅行到大馬士革，僅是爲了逼迫基督徒，但耶穌藉著在路上向他親自顯現，成就福音擴展的推動。因此，在掃羅所有的貢獻中，我們不可忽略「上帝在早期教會宣教中掌權」的更大議題。

在路加的敘事中，「命運對調」的情節已經清楚流露在掃羅的信主過程；這個最壞的逼迫者，如今成爲最好的宣教士。同時，這個有關掃羅職事的記錄同樣顯示，其他人也在質疑掃羅如何可能在轉瞬間有一百八十度的改變之時，經歷這個反諷的命運對調。一次又一次地，人們重複相同的問題：「在耶路撒冷殘害求告這名的，不是這人嗎？」（徒九21）這個問題不論在希臘文或中文裡，都預期一個肯定的答案；不是因爲提問者認爲這是可能的事情，而是因爲掃羅以惡待基督跟隨者而聞名。沒有人會誤認這位惡名昭彰的人。上帝誠然揀選一位眾所皆知的逼迫者，來執行祂將福音傳到地

極的宣教使命。沒有人可以因爲他們的問題而自責，因爲掃羅原本就是要去大馬士革逼迫信徒，但當他抵達時，他卻開始宣講福音！[31] 謀殺之旅，變成一趟宣教之旅！極其幽默地，信徒似乎接到了錯誤的消息。

我們必須記住，掃羅的記錄是司提反記錄的一部分，因此我們可以避免將掃羅快速進入事奉的個案，通則地應用在我們年輕和過度熱誠的新信徒身上。掃羅不是事奉的一般模式，而是上帝藉著人的信心（而非死亡），來勝過敵人的能力展現。它也見證，上帝對於祂敵人的大愛。博克說得最好：「掃羅的信主，是復活耶穌的偉大見證之一。」[32] 惟獨眞正經歷一個眞實的異象，才可能在三天之內將一個謀殺人命的逼迫者，轉變成一個傳揚福音的宣教士。沒有人可以虛構如此殘暴的故事或否認它的眞實性，尤其因爲新約聖經有這麼多部分是由這同一位保羅所寫的，他也見證自己暴力的過去（加一13～14；林前十五9；腓三6）。掃羅的生命和書信，成爲上帝掌權和上帝恩典的雙重見證。

幾乎和掃羅的信主與開始事奉一樣快速的是，伴隨而來的逼迫。在使徒行傳九章23～24節中，那些被掃羅駁倒的猶太人（徒九22），現在商議要殺掃羅。掃羅現在經歷了先前普遍出現在使徒身上的相同衝突（徒四～五）。更重要地，掃羅也符合了被逼迫的信徒，在使徒行傳四章25～26節所引用預言詩篇的禱告。當然，詩篇二篇1～2節描述耶穌的預言部分，並不適用在掃羅身上。不過，他們商議殺害掃羅的方式，和他們商議殺害耶穌的沒有兩樣。掃羅被逼迫一事，也證實了他是上帝所揀選的人，因爲它要應驗主在使徒行傳九章15節所說的預言。當掃羅知悉猶太人的計謀之後，他的門徒在夜間用筐子把他從城牆上垂下去，來幫助他逃脫（徒九24～25）。甚至在掃羅抵達耶路撒冷之前，掃羅令人驚訝的影響力已經爲他招來許多跟隨者。這個事件顯示，掃羅甚至在早期的事奉年日中，就具有能夠輕易訓練門徒的能力。相當獨立的掃羅，沒有依靠

耶路撒冷的支援。這個刻劃的確符合加拉太書第一章的概括描述。這個事件也展現，掃羅可能是一個身材不高大的人，因爲他可以被人放在筐子中，從城牆上垂下去。掃羅的例子也顯示，殉道未必總是最好的事奉方式。在後來的教會歷史中，有許多人高舉殉道，但路加卻爲讀者帶出一幅不同的圖畫。司提反的殉道，是暴民掌權的意外事件。上帝容許殉道發生，但並不代表這是信徒追求的目標。掃羅的逃脫是刻意的，因此他可以繼續他的宣教事工。逃脫一點也不羞恥，因爲它成就使徒行傳一章8節的目標。

在使徒行傳九章26節中，掃羅抵達耶路撒冷，想要和耶穌的門徒結交。許多釋經者想要解決，此處和加拉太書第一章之間明顯差異的問題。路加僅嘗試顯示，掃羅早期就和耶路撒冷有關聯，並且贏得耶路撒冷的接納。解讀這段經文的一種方式（當然不是惟一的方式），就是代表耶路撒冷教會的彼得和雅各與一些其他的門徒和掃羅來往，但並不是整個教會都和掃羅見面。[33] 路加將這個團體稱爲「門徒」，預設讀者了解他們是基督的門徒。這個稱呼符合先前提及的「道」（徒九2）。他們是門徒，因爲他們走在耶穌的道或耶穌所鋪設的道中（路三4～6）。掃羅想要成爲這個門徒團體的一部分，但除了巴拿巴之外，沒有人相信他；巴拿巴承然履行了他身爲「勸慰子」的角色（參徒四36～37）。使徒行傳九章21節懷疑掃羅的記錄，和此處（26節）的記錄（如果包含使徒行傳九章13～14節的亞拿尼亞，就是三個記錄），都生動地強調：除了超自然的干涉之外，這種信主是沒有可能發生的。在使徒行傳九章27節：「惟有巴拿巴接待他，領去見使徒，把他在路上怎麼看見主，主怎麼向他說話，他在大馬士革怎麼奉耶穌的名放膽傳道，都述說出來」，巴拿巴向門徒的解釋，摘要了使徒行傳九章1～19節所發生的一切事情。毫無疑問地，亞拿尼亞曾經具體地告訴掃羅，他將立即履行身爲上帝之器皿的地位。因此他們接受這個新成員，並且將他視爲門徒。根據門徒所具有的意義來看，此處的摘要十分生動（徒九

27）。掃羅的確是一位奉耶穌的名，放膽傳道的信徒。

再一次，掃羅在被群體接受之後，沒有浪費任何時間，立即傳主的道。因爲司提反在耶路撒冷被殺而導致的分散，並沒有阻止掃羅。在使徒行傳九章29節，與掃羅辯論的對象是希臘化猶太人；這原是司提反所屬的團體，也是司提反辯論的對象（參徒六9～10）。掃羅現在必須跟隨司提反的腳蹤行。和希臘化猶太人的衝突與傳福音，與始自使徒行傳第六章的司提反資料相當一致。它成爲文學的橋樑，圓順地將職事轉向完全講希臘話的外邦人。就像之前的經歷和司提反的經歷，他們試圖殺害掃羅，因此教會將掃羅送到該撒利亞，並且打發他往大數去（徒九30）。在掃羅離開之後，各處教會都得享平安。如此說來，從一開始，掃羅就是一個備受爭議的人物。

使徒行傳九章31節的摘要，顯示出掃羅的影響力；他將在使徒行傳中，繼續和猶太人辯論。一旦他離開，猶太群體之內就平靜下來。同時，當掃羅信主時，教會之內也平靜下來。在沒有掃羅熱烈的言詞之下，教會現在可以享受一段平安的時刻，至少是一會兒的時期。如此說來，掃羅的信主在許多方面，成爲上帝賜給教會的祝福。此處「教會」是單數，展現教會之間的合一；這和使徒行傳將教會刻劃爲基督的象徵化身，實際上相符一致（參徒九4～5）。聖靈的提及也再度證實聖靈在教會中，就像路加福音中的耶穌被聖靈充滿一樣。這方面的討論，可見於本書的前面部分。聖靈是教會之記號。根據此處的記錄，教會也經歷人數的增長。可見，在凡事敬畏主的特徵中，教會也必然經歷數量上的成長。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

掃羅早期職事的型態，不僅爲使徒行傳的其餘部分設立一個模式，並且展現它和耶穌職事的平行。毫無疑問地，掃羅在此的職事，是他未來職事的典型。他會和猶太人辯論，並且向他們傳講福

音。而後，他可能因爲受到殘暴的反對，而需要離開那些鄰近的地區。最強烈的反對，總是來自猶太人。

更重要的是，在和敬虔的猶太人辯論時，掃羅應驗了耶穌的生命。在路加福音十二章49～53節中，耶穌論及國度職事的分爭特質。尤有甚者，路加福音十二章52～53節顯示，分爭將嚴重到一個地步，甚至連家人都會彼此分爭。在彼得、約翰、司提反和現在掃羅所處的情境中，家人的反對的確眞實。彼得和約翰，被他們的巴勒斯坦猶太家族所逼迫。而司提反的逼迫，則來自希臘化的猶太人。掃羅現在所經歷的逼迫，則來自四面八方。他的信主使他成了原先朋友的敵人。如此說來，這一切記錄將職事和逼迫連在一起，無疑展現彌賽亞的職事，是由一群被逼迫的基督徒所實現的。

更特別的平行細節，來自路加福音十三章31～35節；其中耶穌所遭遇的反對，不僅來自法利賽人，並且來自代表羅馬人的希律安提帕。[34] 路加的刻劃，是針對這些猶太宗教領袖提出的一項冷酷控告，因爲法利賽人通常不和羅馬人來往，但爲了要反對耶穌，他們甚至願意犧牲自己的原則。反對部分來自耶穌的預言職事（路十三33），因爲先知都被逼迫。使徒行傳七～八章揭示，的確，從古代的先知到司提反和腓利都被逼迫。「被逼迫的先知」的題旨，現在進入了掃羅的生命中。掃羅就像一個經由異象接受呼召的先知一樣，隨後立即遭到逼迫。主耶穌在使徒行傳九章15節對亞拿尼亞的提醒，清楚強調掃羅將在外邦「君王並以色列人面前」，經歷普世的逼迫。雖然猶太人不常在宗教的意識型態上和外邦人連結，但當他們面對耶穌和掃羅時，他們定意團結一氣，來逼迫這兩個人。

最後，路加福音二十三章19～20節的逼迫顯示，爲了逼迫耶穌而產生的普世合作。不僅猶太人的律法師，還包含外邦人的省長，都商議要殺害耶穌。猶太人自願地嘗試將耶穌交給外邦官長。這個逼迫的普世層面，無疑在掃羅的生命中再度達到高峰（徒九15）。

附記：加拉太書一章17～18節與使徒行傳第九章 — 保羅在亞拉伯的時期？

這項研究的目的，並不是要協調保羅在使徒行傳與他書信中的生平。許多人在歷史保羅的研究上，已經作了極佳美的工作。然而，問題依舊存在：「如果提阿非羅知悉保羅致加拉太教會的書信呢？」我將觀察路加對於資源來源的使用，因爲這將幫助我們了解，路加刻劃保羅的修辭策略。如果路加－使徒行傳是晚期的寫作，而加拉太書是保羅最早的一封書信，那麼加拉太書一～二章的保羅自傳傳統，已經在早期教會中流傳的可能性，就相當強烈了。在這個前提下，早期教會已經知道保羅的信主經過。那麼，路加又爲何要在使徒行傳中，添加這個已經爲人所知的事實呢？究竟他的用意何在？畢竟，路加在路加福音一章1～2節論及，他定意考究有關耶穌的來源；那麼，假定路加也詳細考察了保羅的生平，就不是一項不合理的假設了。在此的探究未必僅針對保羅實際的書信，但至少是共有的記錄。

就這項研究的目的而言，我們可以將有關年代次序的年數，留待其他學者來研究。加拉太書一章17～18節有關亞拉伯的神祕提及值得觀察，因爲使徒行傳第九章的確給予一個似乎毫無關聯的暗示；這個暗示和保羅職事開始時，眞正發生的歷史事件有關。尤有甚者，保羅未對亞拉伯多作解釋，似乎假設加拉太信徒已經知道這事。畢竟，保羅在加拉太書一章13節如此寫道：「你們聽見」。如果讀者從未聽聞有關亞拉伯的事，那麼保羅爲何要提及亞拉伯，又不給予任何細節解釋呢？在保羅信主之後的三年期間，保羅在大馬士革事奉，並且也去了亞拉伯（加一18）。爲什麼保羅沒有和耶路撒冷主要的猶太信徒聯絡呢？答案是他毫無選擇！根據使徒行傳九章13、26節，幾乎所有的信徒都懼怕這位新信主的掃羅。

亞拉伯的出現仍然籠罩著一層神祕的氣氛，因爲路加沒有提到它。然而，我們絕對不可低估，路加和提阿非羅可能雙雙知道亞拉伯的事實。保羅不需要在加拉太書一章17節多作解釋的這一根本事實，顯示加拉太信徒知道亞拉伯的事情。保羅到亞拉伯的原因，有兩種可能的答案。第一，在普被接受的講道傳統中，保羅被認爲在亞拉伯默想有關復活基督的神學。我曾經聽過許多需要花費「三年」在神學院靈修的應用。我相信第一個答案，逕相違背路加和保羅寫作中的歷史證據。這種敬虔的詮釋，將更進一步地削減使徒行傳第九章和加拉太書第一章的修辭力量。第二，保羅在亞拉伯事奉。這是馮蔭坤和我最同意的說法。這項說法來自亨格爾（Martin Hengel）和布魯斯以歷史證據爲根據的論證。[35] 保羅實在沒有必要像一個在沙漠中的修士一樣默想三年。他無疑在信主之後，藉著對於聖經的默想和與其他信徒的對話，而在了解「道」的方面日益長進。保羅是一個例外的個案，因爲現代信徒的確需要時間，藉著教會來增長信仰的知識；而現代的神學生也需要在教會中，獲得講道的專門知識。與現代神學生大異其趣的是，保羅已經熟知聖經。他不是一個完全無知的外邦人。他也不像現代平信徒，對聖經只有粗淺的理解。如同布魯斯的聲稱，保羅在使徒行傳九章9節中三天的眼瞎和禁食，已經足使他默想他所有的知識，和他與復活升天的基督的相遇。[36]

有許多證據支持，亞拉伯是保羅部分早期的宣教工場。這類證據可能是提阿非羅和路加能夠接觸到的，因爲它們早就廣傳在有關保羅的早期見證中（例如，加拉太書一章13節的「你們聽見」）。哥林多後書十一章32節及以下經文顯示，使徒行傳九章20～25節敘事中的對敵，就是大馬士革亞哩達王。除了使徒行傳第九章的對敵之外，細節幾乎都是相同的。此刻，我們必須思考，爲什麼一位大馬士革王，想要殺害保羅？甚至如同使徒行傳九章20～25節所顯示的，當時的情況是猶太人中間的內部事務，爲什麼這位大馬士革

王如此關心呢？他的關心，首先是因爲他的管轄權限就在大馬士革的邊緣地區。保羅的工作可能會影響羅馬的和平，以致威脅到亞哩達王的福祉。誠然，有許多比聖經詮釋者之間的宗教辯論更緊急的議題。更可能的是，保羅的影響力是如此巨大，甚至連大馬士革王都注意到了。到底誰是亞哩達王？亞哩達王是來自亞拉伯的納巴泰族（Nabatean）。因此在羅馬的地理中，他等同來自亞拉伯的一個國王。換言之，他是一個亞拉伯人。如此說來，此處藏有發生在保羅事奉初期之事件的線索。

保羅到亞拉伯的原因，是因爲在返回大馬士革之前（加一17），他在那裡傳道。爲什麼是亞拉伯呢？因爲大馬士革已經有耶穌這「道」的跟隨者（徒九10）。福音尚未觸及的最近地理位置，就是亞拉伯，即亞哩達統治的區域。保羅進入亞拉伯，向那些不認識「道」的人傳道，同時讓像亞拿尼亞的人，留在大馬士革的會堂中事奉。如果我們觀察亞哩達統治的年代（公元前9年～公元40年），保羅的信主完美地符合在這個時間架構內（大約公元33年）。布魯斯在他的經典著作《自由的眞理：保羅的神學觀》（*Paul: Apostle of the Heart Set Free*）中，完美地描述當時的情況：「既然亞拉伯的領土幾乎觸及大馬士革的城牆，國王（即亞哩達）在他足具能力的全國國民的幫助之下，很可能從外面守衛城門，以便逮捕想要離開城市的保羅。」[37] 提阿非羅可能知道這個資訊嗎？我大膽猜測，如果布魯斯可以從他的來源挖掘這個資訊，那麼提阿非羅也可以，不僅因爲早期基督徒的見證，也不僅因爲保羅在之前已經寫下這個記錄，更因爲提阿非羅和亞哩達雙雙屬於相同的帝國制度和政治圈。

如果這些記錄不僅經由兩本書卷，更在提阿非羅的腦海中相互協調，那麼我們可以建構何種年代次序？而這個重新建構，又如何幫助我們了解路加的寫作用意呢？第一，使徒行傳第九章的年代次序顯示，保羅在信主時抵達大馬士革，並且遇見亞拿尼亞。第二，

加拉太書一章17節的年代次序顯示，保羅曾經到過亞拉伯。如同前述，保羅有很好的理由促使他立即離開大馬士革（路加並未提及這方面的討論），因爲在當地的會堂中，已經有積極爲「道」作見證的事奉存在（徒九10）。此後，在亞拉伯事奉一小段時間之後，保羅返回大馬士革。現在，亞哩達王勢必知道誰是保羅，因爲保羅已經在亞拉伯傳過道。這完美地解釋了使徒行傳九章20～25節，和哥林多後書十一章32節及以下經文。在亞哩達能夠協助逮捕保羅之前，亞哩達和他的手下必須認得保羅的面貌。猶太人因此通報亞哩達，保羅可能逃至亞拉伯這個最近的地點，以使亞哩達可以注意保羅的行蹤。在此我們看見，介於猶太人和羅馬亞拉伯帝國勢力之間的罕有合作。

現在，在建構這些事件之後，如果我們假設提阿非羅對當時發生的事情稍有認識，那麼究竟路加的寫作用意爲何呢？更確切地說，路加添上這些猶太人的細節，爲要顯示保羅在一開始就的確是一位偉大的宣教英雄。他並不是慢慢演變成一個宣教英雄，他蒙召並且馬上實踐他的角色。事實上，保羅在加拉太書第一章，也提出相同的簡單觀點。因此，這個情境預示了將發生在使徒行傳末了的事件，即猶太人和外邦人將因逼迫保羅而積極地互相合作。這個英雄的刻劃，最可能爲保羅已經在早期事奉中的見證，加上更豐富的色彩。路加的額外記錄，使得保羅的事蹟更加光耀。保羅是使徒行傳中最偉大的英雄！

彼得的醫治

故事情節

職事的場景再度回到彼得身上。在和掃羅起初事奉的比較之下，使徒行傳九章32～43節，有關彼得醫治的素描的確相當簡短。然而，這段簡短的經文引介了彼得在下一個事件中的職事。就地理而言，彼得現在所處的位置，和掃羅被送去的該撒利亞比較接近（徒九30）。福音的傳播，很快就會帶出外邦人的色彩。如此說來，這是一個轉接的故事，顯示在逼迫者掃羅融入耶路撒冷教會的同時，一位耶路撒冷的使徒也正在周流四方。

這個故事包含兩個基本的敘事：在呂大的醫治，和在約帕的死人復活。在第一個醫治敘事中，彼得遇見一個名叫以尼雅的癱子；他以一位據稱與羅馬帝國之建立有分的英雄的名字命名。然而，這個以尼雅無法行動。使用和使徒行傳第三章醫治瘸腿的相似方式，彼得奉耶穌的名醫好了這個人（徒九34）。這個已經癱瘓八年的癱子（徒九33），立刻站起來。巴瑞特堅定地認爲，以尼雅是一個猶太人；我相信他可能是正確的，因爲如果這是彼得第一次與外邦人來往，那麼這個故事將像哥尼流事件一樣，得到更多的細節描繪。[38] 另一個重要的事實是，彼得在一個私下的場合和一小群觀眾面前，行使這項醫治。任何一個隨之而來的信主行動，都是觀眾的見證和以尼雅完全參與社會的結果。[39] 可見，在此的關鍵不僅是醫治，而是繼起的醫治。

第二個故事發生在多加身上；路加根據多加的職事來描述她。這個故事聽起來很像出自一個亞蘭文的來源，因爲她的亞蘭文名字是大比大（即羚羊的意思）。尤有甚者，多加是一個值得仿效的好門徒。博克注意到，這是新約聖經惟一提及女性門徒的地方；無疑顯露出，還有其他的女性門徒沒有以門徒的身分被提起。[40] 使徒行傳九章36節，以希臘文的陰性形式來描述多加的門徒身分，顯示

她是群體中的顯著人士，因爲這是使徒行傳，惟一一次將陰性的形式用在一個門徒身上。更進一步地，在使徒行傳中，「有一個」（a certain / τις）這一個詞，被用來刻劃某個人物（例如，徒十1）。在多加的復活事件中，彼得顯示信徒和寡婦都見證了這個神蹟（徒九41）。難道寡婦不是信徒的一部分嗎？有兩個可能的答案。第一，多加可能同時以教會外的寡婦和跟隨基督的寡婦，爲她服事的對象。第二與最可能地，路加將信徒寡婦分別出來，成爲多加職事焦點的一部分。在路加的描述中，她因此成爲女性的基督跟隨者典範。藉著指出她的門徒身分，路加給予她好名聲，以設立她爲角色模範。因此當她患病而死時，信徒群體央求彼得來幫助。顯然基督徒認爲，彼得能夠使死人復活。在新約歷史中，除了耶穌之外，這是第一個具有如此極端之能力的例子。在禱告之後，彼得叫死人起來。她復活並且起來！這個神蹟導致極大的震動，並使許多人信主。這無疑是復活盼望的上好例證，也就是凡跟隨耶穌之人的未來盼望。彼得的宣講現在和他的神蹟協調一致。更重要地，在此之後，彼得在硝皮匠西門的家裡住了多日。

製造動物皮革是一種不潔淨的行業，因爲硝皮匠必須觸摸動物的死屍。這種行業藉著用尿來保存的過程，將動物的皮作成羊皮紙。雖然保羅織帳篷的工作，可能與皮革有關，但保羅所涉及的是完成的皮革產品，而西門所涉及的，則是皮革的製造過程。可見，西門的過程是不潔淨的，至於保羅所處理的完成產品卻是潔淨的。重要的是，彼得並沒有因爲死亡的多加，或活著卻不潔淨的硝皮匠西門而被玷污。更確切地說，這個故事因此不僅展現神蹟的偉大，更和信仰的禮儀層面相關。這個故事爲彼得後來與哥尼流的交往作了預備，因爲路加想要顯示，該撒利亞和約帕之間的地理距離（徒十1、23）。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

彼得的神蹟和使徒行傳第三章的相同平行非常類似。在路加福音五章17～26節中，耶穌以祂的權柄醫治一個癱子。門徒在使徒行傳第三章，跟隨主的榜樣。在此，門徒再度以耶穌的名，行使醫治。

第二個故事的意義更加深長。在路加福音七章11～17節中，耶穌出現在一個寡婦和復活的故事中。彼得的神蹟所產生的結果「坐起來」，和耶穌的神蹟的結果「坐起」是完全一樣的用字，雖然用來吩咐死人「起來」（arise）的用字並不相同。耶穌叫寡婦的兒子從死裡復活，以使寡婦有親人可以依靠。葛林正確地指出，藉著幫助寡婦的兒子，耶穌成爲寡婦的嘉惠者。[41] 幾乎同樣令人印象深刻的是，有關耶穌醫治睚魯之女的故事；在這個故事中，耶穌不顧哀悼者的嘲笑，並且藉著觸摸，叫睚魯之女從死裡復活（路八52～54）。同樣地，當彼得行使醫治時，他也將哀悼者留在屋外。在耶穌裡面的能力，如今轉移給了彼得。就像耶穌成爲那些需要祂幫助之人的嘉惠者一樣，現在彼得也藉著醫治多加，而成爲基督徒群體的嘉惠者。

最後，對於死亡的多加和硝皮匠西門的觀察，清楚顯示彼得持續不因違犯禮儀而受玷污。在耶穌職事的開始，和正要醫治癱子之前，祂觸摸了一個長大痲瘋的人（路五13）。只有之前得潔淨的大痲瘋病人，才必須把自己的身體給祭司察看。耶穌不需要如此行！另一個同樣令人印象深刻的是，路加福音八章40～56節中，患病的女人和睚魯的女兒的故事。其中明確的字彙平行，可見於路加福音八章52、54節等經文中。這個患病的女人，絕對被視爲不潔淨。當她在路加福音八章48節摸耶穌時，耶穌不需要經過任何的潔淨禮儀，祂繼續前往幫助睚魯的女兒。彼得跟隨耶穌而行使的醫治，象徵一個由耶穌開啓的新紀元；在這個新紀元中，禮儀已經被廢棄了。因此，它打開了通往哥尼流這位毫無禮儀潔淨可言之人的道

路。這個嶄新的群體，超越了潔淨的律法。所以，耶穌藉著給予大痲瘋病人重返群體的生命，開始這項職事。彼得接著在使徒行傳第三章，藉著幫助瘸腿者重返聖殿，繼續這項職事。在此，彼得更是自由地與硝皮匠西門交往。之前，不潔淨的人必須先得潔淨，才能重返群體。如今，群體的領袖——彼得，主動接觸群體之外的一個不潔淨之人。界限誠然被打破了！

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

提阿非羅確實學到許多有關外邦職事領袖的功課。掃羅身上的基督特徵的確顯著，和他在使徒行傳中繼續展現的個性逕相吻合。在掃羅一信主的時刻，具有彌賽亞記號的逼迫就臨到。這不但沒有使掃羅的工作無效，並且更證實了掃羅的工作。掃羅的見證不僅藉他自己的話語，並且藉路加的記錄而鮮活流露。因爲逼迫很可能發生在提阿非羅身上，因此掃羅所受的逼迫，激勵了所有想要活出像基督之生命的信徒。對提阿非羅而言，基督教信仰的最可能證據，就是掃羅的革命性信主，因爲信主使掃羅原本要毀滅基督徒的使命，轉變成帶領人相信他先前反對之信仰的使命。惟獨超自然的力量，可以改變像掃羅這樣的心意。這股力量所具備的巨大能力，應該使提阿非羅相信，上帝的國度具有一個超越提阿非羅所屬之帝國制度的新權力結構。與其依靠帝國制度爲自己獲利，他現在必須在帝國制度內，成爲基督教的宣揚者。

對今日信徒而言，我們應當區別掃羅信主的獨特性，和我們今日對信主的普世教導之間的不同。完全超自然或完全自然的解釋，都不足夠。在超自然的面向，許多人懷疑自己的救恩，因爲他們缺乏一個單一時刻的「大馬士革路上的經驗」。這尤其是第二代基督徒的議題。另一些人堅持，信主是一種完全被社會制約的行爲。事

實上，甚至在使徒行傳的敘事中，信主都以許多不同的形式展現，遑論我們的現代經驗。我們實在沒有必要將掃羅的經驗，教條化成爲我們自己的經驗。同時，從聖靈在使徒行傳直至目前的重要角色來看，每一個人信主都是聖靈的工作！可見，社會情境未必看來超自然，但在這個情境背後卻隱藏著上帝的手。即便是從出生開始，信主實際上是個人和基督接觸的經歷。信主也相當個人化，因爲沒有人（甚至連父母）都無法強迫任何人相信。信主可能以一段進展的時期，到一個單一的時刻等不同的形式出現。現代基督徒應該有足夠的成熟，以致不會根據掃羅的經驗，而將任何單一的模式強加在信徒身上。畢竟，從各方面來看，掃羅的經歷都是極端不尋常的。藉著在這個故事中使用三次的「懷疑」題旨，路加的整個刻劃沒有以普世性爲焦點，而以掃羅信主經歷的獨特性爲焦點。這段經文展現的護教用意，遠遠超越成爲信主模式的功用。

第8章

彼得和哥尼流

（徒十～十一）

「我一開講，聖靈便降在他們身上，正像當初降在我們身上一樣。

我就想起主的話說：『約翰是用水施洗，但你們要受聖靈的洗。』

神既然給他們恩賜，像在我們信主耶穌基督的時候給了我們一樣；

我是誰，能攔阻神呢？」

（徒十一15～17）

引言

這段資料與哥尼流有關，但彼得也是重要的焦點。鄧恩有趣地將這段經文稱爲「彼得的信主和哥尼流的接受」。[1]它也關切外邦人的禮儀地位。這個故事記錄了打破禮儀界限的四種方式：哥尼流的異象、彼得的異象、外邦人的使者和聖靈引發的方言。極其自然地，我將這個事件稱爲外邦人的五旬節，因爲它的獨特性質，很像五旬節。直至目前爲止，福音跟隨使徒行傳一章8節的設計——從猶太人、撒馬利亞人和現在的外邦人，都接受了有關耶穌的大好消息！更重要地，所有這些事件都有神聖的元素在其中，或經由一個異象、聖靈，或兩者的綜合。這段資料也不例外。這兩章也在安提阿教會被建立的同時，爲保羅開啓了宣教的前路。保羅的宣教將從安提阿教會，一次又一次地推動與擴展。事實上，在使徒行傳第十五章之後，安提阿教會成爲宣教的主要基地，而耶路撒冷教會也慢慢地消失成爲背景。[2]這兩章的預備敘事，轉至安提阿的方向。它完美地符合了連結於保羅宣教的「外邦宣教」題旨。這段經文也有無年代順序（non-chronological）的層面。更確切地說，使徒行傳十一章19節，將敘事連結至司提反的逼迫，這顯示在安提阿成功宣教之前，其中所經過的時間並沒有太長。如此說來，司提反的貢獻所觸及的地區既寬且廣；雖然他那段資料，並沒有在使徒行傳中占有多少篇幅。

在介於保羅新觀（NPP）和保羅神學舊視野之間的新近辯論中，保羅的信仰起源和宣教的問題常常浮現。究竟保羅如何理解外邦人成爲上帝子民的同時，不再需要遵守妥拉？有些人可能相當極端地建議，保羅在蒙召之時，就明白不受律法限制的福音。[3]另有些人則建議一種緩慢的漫長過程。[4]路加在此的寫作，爲我們提供一個可能的答案。換言之，保羅可能聽聞發生在哥尼流家中的事件，加上在安提阿建立的教會，因此獲得了這項結論。可見，如果

我們尊重這些敘事的歷史正確性，那麼這些敘事的上文下理，將爲我們揭示保羅如何得到他的福音的答案。

哥尼流的異象

故事情節

這個故事的第一部分，藉著使徒行傳十章1～2節的兩個特徵，來描述哥尼流這位人物。第一，他是一位義大利營的百夫長。這個營由義大利公民所組成，大約有六百名士兵，[5] 而哥尼流是六位軍官中的一位。[6] 因爲管理士兵的困難，哥尼流所獲得的薪資是一般士兵的一百倍。[7] 第二，他似乎是一個歸信猶太教的虔誠人，遵守像行善和禱告的猶太敬虔生活。[8] 我們只能猜測他歸信猶太教的原因。一個可能性是，因爲該撒利亞有眾多的猶太人口。

這個故事的第二部分，描述了異象的場合。第一，百夫長在猶太人固定的禱告時間，也就是申初的時刻禱告（徒十3上半，參徒三1）。博克指出，這也是聖殿下午獻祭的時刻。[9] 第二，百夫長在使徒行傳十章3節下半看見上帝的使者，這位使者向他說話。第三，百夫長差遣他的僕人和一個虔誠兵去找彼得來，藉此立即遵守了異象的吩咐。

這個事件發生的地點是該撒利亞，它將經文連至使徒行傳九章30節，掃羅曾經路過這個地方的敘述。希律將這個城市建造成一個羅馬的行政城市。該撒利亞是一個貿易港口，因此需要駐防大量的羅馬軍隊，以確保地方安全和商業利益。這個地點的文學功能具有高度的象徵性，因爲路加在公元70年之後記錄他的故事時，該撒利亞已經成爲猶太的羅馬首都。如此說來，與哥尼流的接觸，成爲前往羅馬向外邦人傳福音之更大宣教的歷史分割點。換言之，若沒有這個關鍵事件，教會如何可能觸及外邦人呢？

使徒行傳十章3節下半的天使，所帶出的社會信息相當重要，因爲它也代表路加自己對於教會的社會異象。哥尼流所作的善事，現在得到西門彼得出現的這一獎賞。天使的信息展現了，新彌賽亞紀元已經誕生的改變。天使將哥尼流幫助窮人的善行，稱爲「蒙記念的奉獻」，因此，在看重善行的同時，減低了猶太人禮儀的重要性。彼得在使徒行傳九章42～43節的住處，是在硝皮匠西門的家裡，這將事件的焦點堅定地放在禮儀的議題上。這也將幫助教會處理使徒行傳十一章和十五章，有關禮儀角色的議題。更直接地，這將幫助原始讀者預備好，能以面對即將出現的彼得異象所帶出的主要信息：上帝所潔淨的，無人可以將它稱爲不潔淨。既然哥尼流奉獻的時間，是在聖殿奉獻的時間，因此不單展現出哥尼流的敬虔，並且顯示禮儀的議題是這個敘事的中心點。

當我們考慮約帕和該撒利亞之間三十哩的漫長距離時，我們就看見外邦人渴慕知道福音的程度有多深了。很快地，在外邦人被納入教會時，禮儀的議題將逐漸變得較不重要（例如，徒十一、十五）。一些學者建議在這個事件之後，有關外邦人禮儀潔淨的更進一步討論就不再需要，但人在心理上不會輕易地僅根據一個事件，就如此快速地接受一切事情。[10] 這個故事顯示，甚至在聖靈的明確工作之後，教會可見的進步還是相當緩慢。在更廣的架構下，這個異象證實哥尼流是上帝子民的一個完整成員，但同時，也使他成爲外邦宣教的試驗個案。這個事件與彼得而非保羅有關，清楚地將毫無條件接受外邦人的責任，完全放在耶路撒冷教會的肩頭上。這是使徒行傳第十一章所必須面對的一個議題。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

此處有一些重要的平行不容我們忽略。雖然哥尼流不是第一個信主的外邦人（參徒八埃提阿伯的太監），但因他和彼得的關聯，他確實是最重要的一位外邦信徒。他和路加福音七章1～5節的百

夫長十分相像，那位百夫長的名聲也得到猶太人的好評；他是耶穌所面對的第一位外邦人。百夫長的好名聲顯示出，在信主前的預備上，連結猶太教和基督教的重要性。同時，路加揭示甚至像羅馬百夫長這樣的征服者（即殖民者），都有可能是一位端正遵守法律和深具道德的信徒，但他們也需要一位眞正的主（即不是凱撒大帝）。在這兩個故事中，敬虔（而非政治隸屬）成爲好結果的基礎。路加刻意設計一個雙重的百夫長記錄，爲要顯示外邦人和耶穌先前就有的關聯，和耶穌將外邦人接納至自己工作中的寬大心胸。同時，路加也技巧地展現，沒有耶穌這位彌賽亞的猶太教，仍然有所缺乏。兩個記錄之間的差異也相當重要，向耶穌求醫治的百夫長，並沒有要耶穌到他家裡去，因此流露極大的信心。哥尼流則因他所見的異象，而要求彼得前來他的家中。彼得必須前往的原因，乃是爲了哥尼流的家庭和彼得與割禮派的好處。兩個故事的差異，顯示路加的關切無疑是不同的。

另一個重要的平行，可見於此處和使徒行傳二章17節之間；其中異象和異夢，成爲末後日子的記號。哥尼流的事件是一個被異象充滿，並且是以哥尼流爲首的異象故事。這是值得注意的重要觀察，因爲它將外邦人在末後日子的角色視爲優先。外邦人也可以有異象。異象的基礎實際上是禱告！禱告和一個屬靈事件之間的關聯，早可見於路加福音中。最早的重要事件是耶穌的受洗，聖靈在禱告的時候展現祂自己（路三21～22）。而在榮耀的登山變像中，耶穌也以禱告接受摩西和以利亞（路九29）。這些都是耶穌生命中的樞紐事件，對於未來的事件具有相當重要的含義。而這些事件發生之前，都有禱告的行動。同樣的情形，可見於哥尼流的事件中。

彼得的異象和信主

故事情節

這個故事應該稱爲：「彼得如何改變他的心意。」[11] 這個出現在彼得眼前的異象，其功用很可能像先前主向掃羅顯現的異象（徒九）；異象的主要目的，是爲了改變某人的傾向。彼得因此「歸依」（converted）了信仰。[12] 彼得有關同樣事情的異象，大約發生在次日的午正（徒十9）。這個事件和哥尼流事件平行，因爲兩個記錄都提到時間的層面。羅蘭・巴特（Roland Barthes）在他的分析中尤其注意到，這個相當重要的時間次序觀點。[13] 這些異象都在猶太教敬虔的日常慣例中發生。然而，哥尼流家人及其手下的旅行，和他們旅行的時間，使他們在彼得履行敬虔禮儀的時刻到達。時間極其精準，因爲地點是預定的。路加使用這些細節，來展現上帝的工作無法爭辯的神蹟特性。異象也符合彼得對於食物的個人需要（徒十16）。這三個上帝所賜的異象，與使徒行傳中的三重故事相當配合（例如，掃羅的信主），強調了它在使徒行傳整體架構中的重要性。這些異象如下。

第一，在使徒行傳十章11～12節，有一塊包含各樣不潔動物的大布，從天降下。第二，在使徒行傳十章13節，一個聲音叫彼得起來，將動物宰來吃。第三，在使徒行傳十章13節，彼得拒絕如此行，因爲他是一個好猶太人。彼得在使徒行傳十章14節所提的「不潔淨」（uncleanness / ἀκάθαρτον），在七十士譯本中，通常被用來描述痲瘋病和死屍。另外，在使徒行傳十章15節所提的「俗物」（unholy / κοίνου），乃指某種褻瀆上帝的東西（1 Macc. 1.47）。這兩個字，前者爲彼得所使用，後者爲上帝所使用，可以被當作同義字來使用。儘管彼得似乎以肉類的骯髒爲焦點，上帝在使徒行傳十章15節，卻以禮儀律法是否對祂的子民依然有效的更廣議題爲焦點。第四，聲音告訴彼得不要將這些東西稱爲不潔淨的，因爲神已經潔

淨了這些東西。使徒行傳十章15節使用現在式命令語氣「不可稱」(do not call / μὴ κοίνου / 不可當作)，這可被譯爲「不可一直稱」(do not keep calling)。彼得確實沒有一直說話，但將這類東西稱爲不潔淨的習慣，卻出現在此。雖然沒有人可以責怪彼得的適應不良，但康區曼（Countryman）認爲彼得似乎比較關切禮儀，而非路加福音中耶穌的說法，誠然相當正確。[14] 如此說來，路加所刻劃的彼得，對於上帝旨意的理解的確相當遲鈍。

到目前爲止，這個故事顯示彼得的安舒地帶被伸展，並且信徒對於律法的看法的確有某種重要的改變。除了聖經中一些非常罕見的例子（例如，創二十二）之外，上帝很少叫人作一些完全違反祂律法的事情。雖然彼得願意和不潔淨的硝皮匠西門住在一起，他卻不願意採取和不潔淨之事物發生緊密關係的下一步驟。這實在差太遠了，因爲它幾乎違反大部分的舊約律法。至少硝皮匠西門還是一個猶太人，而彼得現在所走的卻是一趟未知的旅程。使徒行傳十章15節可譯爲如下：「不要一直將上帝所潔淨的東西，稱爲不潔淨的」，這其實就是彼得一直在作的。[15] 換言之，這節經文所傳遞的精神乃是：「停止自己一再地以這種方式思想。」彼得的習慣將要被改變。上帝是一位改變和令人驚訝的上帝。

極其諷刺地，彼得對主的聲音的不順服，同時是對律法的順服。這個張力需要解決。當異象結束之後，使徒行傳十章17節中的彼得，心裡猜疑這個異象的意義。希臘文實際上是說：「彼得自己在猜疑。」換言之，這整個事情是如此令人震驚，以致彼得一直在腦海中思想。彼得模糊不清的異象，和哥尼流清晰明確的異象，強烈地顯示出主如何渴望哥尼流能夠得到正確的信仰。哥尼流必須遇見彼得，以使他成爲上帝子民的身分能夠實現。時間的準確實在叫人無話可說，因爲哥尼流的家人與手下，就在彼得疑惑的時刻來到。地點也是令人無話可說！究竟這些人如何找到西門呢？使徒行傳十章6節，有顯示所在地點的異象——在一個稱爲西門的硝皮匠

家裡。路加也在使徒行傳九章43節，稱他爲硝皮匠西門。這些人找到彼得，因爲他們找到西門充滿動物皮革的工作坊。換言之，彼得住在不潔淨的西門家裡，實際上成爲哥尼流手下的記號。沒有人可以預料到，彼得在使徒行傳九章43節的第一步，竟然引向哥尼流的第二步。路加展現上帝在異象時間中的主權掌握，這在彼得停留在硝皮匠西門家中時（徒九43），已經明顯流露。

聖靈在此扮演一個非常重要的角色，因爲祂在使徒行傳十章20～21節，引導彼得和前來找他的三個人，一同去哥尼流家。在這個時候，彼得尚未明白一切發生的事情。聖靈並沒有要他明白。衰克爾提出一個值得注意的觀察，這個觀察與我們許多人常視爲理所當然的使徒行傳十章19節有關，即路加知道惟獨聖靈是宣教背後的聲音。[16]事實上，這個異象的經驗不僅來自耶穌，並且來自聖靈。耶穌的工作和聖靈的工作是合一的。彼得必須和這些人一起下去，才能在他抵達**之後**發現哥尼流異象的準確細節。再一次地，這強調了哥尼流的細節的優先重要性，因爲甚至連最有名的使徒彼得，都必須從哥尼流的異象得到精確的細節，才能使哥尼流信主。聖靈讓整個事情變得容易，因爲祂差派彼得到哥尼流的手下那裡，而不是讓哥尼流的手下到處尋找彼得。彼得接著向他們解釋，他就是他們所要尋找的人（徒十21）。更重要的是彼得邀請他們的態度，因爲這顯示彼得對於這些外邦人的接受。彼得的態度和異象緊密相關。這個敘事非常眞實地流露彼得的個性。

彼得在使徒行傳十章23節，情願違反禮儀的潔淨律法，邀請外邦人進入他的住處。這個同住的事件，預備了使徒行傳十章48節那個更長久的同住。學者可能爭論，究竟這個異象的意義，是與食物還是與人有關？我認爲它與兩者都有關，因爲在古代的社會情境和種族身分中，這兩者不可分割，食物和社會或家庭的用餐有關。更重要地，就如強森所指出，食物在彼得的世界中代表身分，因爲食物是猶太人身分的一部分。[17]從彼得接受他們的態度來看，彼得一

定容許他們在餐桌上與他一起享用晚餐。外邦人踏出第一步，食用符合猶太教飲食條例的食物，這無疑引向彼得後來和外邦食物的關聯；外邦人的食物，並非教規食品。如此說來，這個異象首要優先的意義與人有關。其次，這個異象也和食物有關，因爲在當時，食物定義人的身分。總的來說，在猶太人的宗教思想中，人的身分和食物的律法是絕對不可分割的。

尤有甚者，我們還可以根據麥堂諾（Dennis R. MacDonald）有趣的研究，來解讀異夢和彼得對這些異夢的回應。在與荷馬不可信之夢的故事比較下，彼得的夢絕對是一個有趣的研究。麥堂諾從非基督教的文獻中，指出夢的角色。[18] 在外邦人的史詩中，夢是神明操縱歷史情境的方式。夢取決於當時神明的品格，不見得總是可信的。彼得的猜疑無疑展現了一種回應，是比較懷疑上帝的信實，而非相信上帝的絕對美善。至終，我們將看見上帝自己證明，祂的美善和品格是不容懷疑的。這個夢之敘事的中心點，就是上帝的屬性。上帝可信嗎？我們很快就會發現這個問題的答案。事件的結果，將爲這些基督徒所敬拜的上帝作出辯護。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

再一次地，使徒行傳第二章的記錄，絕對和彼得的職事互有連結。就像五旬節一樣，彼得再度成爲非比尋常事件的中心，而這個事件勢必改變歷史。彼得的異象經驗，繼續證明他在末後日子的預言勇氣（徒二17）。同時，這個異象也打破了彼得習以爲常的所有界限。可見，使徒行傳二章17節的引用，具有許多不同的功能；而在這個個案中，它迫使宣教走向一個未知的領域。更重要的是，耶穌在路加福音七章1～10節的職事得到應驗，因爲當時耶穌藉著醫治，服事了百夫長的僕人。在此，彼得將以另一種方式，服事百夫長的家庭。雙重的百夫長記錄顯示，彼得所作的，和耶穌在世時所作的完全一樣。耶穌的職事經由彼得繼續展現。這個異象揭示，主

教導使徒記住耶穌所作的一切，好使他們成爲教會的領袖。更確切地說，領袖必須帶領他人，來實踐外邦人的宣教。

路加對於百夫長的刻劃，顯示出一種特別誇讚外邦人的敏銳度。在路加福音二十三章47節中，站在十字架下的百夫長看見耶穌死亡時所發生的事，就讚美上帝，並稱耶穌爲一個義人。百夫長的這些洞察不容輕忽，因爲這位百夫長無意地說出了彌賽亞之死的目的；他讚美了上帝，和展現被控告之人的義。在路加福音中，這些百夫長代表的是已經尋求並且一瞥眞理的外邦人典型。這個有限的眼見，可能成爲他們在耶穌基督裡之最終救恩的前導。

比起外邦人得到誇讚，更重要的是，整個外邦人的家庭都被聖靈充滿；這個事件非比尋常，因爲它出人意外地和路加福音一至二章耶穌降生之前的敘事相平行。這兩章展現了「被聖靈引導的家庭」的題旨。在路加福音一章35節中，耶穌的家庭因爲處女的懷孕，而感受到聖靈特別的力量。而在路加福音一章41～45節中，當所懷的胎在以利沙伯的腹裡跳動時，以利沙伯被聖靈充滿，並且宣告馬利亞的福分。在路加福音一章67節，施洗約翰的父親撒迦利亞也被聖靈充滿。他同時也讚美上帝，並且宣告有關耶穌的預言。這個家庭不單包含馬利亞和約瑟，並且在路加的刻劃中，包含了以利沙伯和撒迦利亞這個延伸家庭。路加因此藉著展現聖靈在整個家庭中的工作，而設立這個理念。現在，哥尼流這個非猶太人的外邦人家庭，也依然接受聖靈相同的工作。換言之，聖靈在整個家庭中的工作，是路加的高度理想。

另一個值得注意的觀點，出自在使徒行傳十章10節及以下經文中，敘述者描述彼得的飢餓的方式。注意這項觀點的原因相當簡單。因爲飢餓的描述並沒有出現在使徒行傳十一章彼得爲自己辯護的講解中。如此說來，敘述者的視野強調一種用餐前的典型場景（pre-meal type scene），以帶出預備的必要性。彼得的預備乃是經由禱告，但他禱告的時間觸發了飢餓的生理現象。接著，飢餓的問題

藉著邀請他吃不潔淨之食物的異象出現。根據潔淨的社會學模式，敘述者清楚揭示不潔淨將要發生，但上帝的聲音提供了與彼得飲食完全相反的模式。路加強調食物和它滿足飢餓的功用。雖然這看似一般，但卻相當不平常，因爲這個相同的情節，隱含在哥尼流邀請彼得在他家裡住幾天的經文中（徒十48）。這個飢餓的提及，因此成爲期待後來用餐的尚未應驗筵席典型場景（unfulfilled banquet type-scene）。

從筵席典型場景的角度來看，路加常常使用用餐的場景來例證有關教會生活的教導。路加福音第十四章論及上好國度筵席的比喻，其中主人甚至邀請被社會拒絕的人前來參加，以展現國度的慷慨和接納。這種接納的事實，在路加福音第十五章稅吏和罪人都挨近耶穌的描述中更顯清楚；耶穌對這類人的接納，引發了宗教領袖的憤怒。使徒行傳更進一步地剖析用餐的信仰眞意。舉例來說，使徒行傳二章42節顯示教會在擘餅和禱告中的合一。可見，禱告和食物被一起用來展現合一。使徒行傳六章1～7節描述一個有關食物的危機，這個危機導致了七位弟兄的挑選，以便負責希臘化猶太人之間的食物分配。這個食物事件，也和使徒行傳六章6節的禱告一併出現。路加因此重複地使用用餐的典型場景，來例證信仰如何在初期教會中，影響像吃飯這麼平常的事。「吃飯」這個使人存活的基本功能，因此成爲彰顯屬靈價值的一個管道。換言之，路加似乎在傳達一個簡單的信息：當人跟隨彌賽亞時，甚至連每日生活的最基本層面，都會受到影響。

哥尼流的信主

故事情節

使徒行傳十章23節下半～48節的情節是路加的焦點，因爲它

占據整個故事的極大部分。當中包含彼得的抵達，和回應發生之前的信息。福音從約帕傳至該撒利亞的北向伸展，指出即將出現在宣教中的正常趨勢。這個故事被設立爲外邦宣教的原型，因爲它愈來愈朝向西北方，並且遠離耶路撒冷。[19]

首先，我們必須注意使徒行傳十章23～24節中的哥尼流，他大有準備；爲了這個重大事件，他不但聚集他的家人，並且邀請親屬和密友前來。更重要的觀察是使徒行傳十章23節敘事步調的改變。在此，我們看見彼得從約帕前往該撒利亞，這似乎需要一些時間；但在他們的離開（徒十23）和他們的抵達（徒十24）之間，路加未作任何記錄。這並不是說他們寂靜無聲地旅行，而是路加以迫切和快速涵蓋一些中等距離的方式，來帶出這個宣教被完成的迫切感。這是這個敘事值得注意的特徵。更確切地說，此時此刻沒有任何一個對話或事件，比起將發生在哥尼流家中的工作來得更重要。其次，在使徒行傳十章25節，迎接彼得的哥尼流，俯伏在彼得的腳前。而在使徒行傳十章26節，彼得則以叫他起來爲回應。最後，在使徒行傳十章30～32節，哥尼流向彼得重述有關他的異象。

接著，在使徒行傳十章34～43節中，彼得以下列六部分傳遞他的信息。第一部分，他論及每個人在上帝面前都是平等的，因爲在使徒行傳十章34～35節中，他聽到有關哥尼流的異象。第二部分，在使徒行傳十章36節，他論及和平的主耶穌基督是大好消息的具體表現。[20]第三部分，在使徒行傳十章37～38節，他述說耶穌在世時所作的一切善行，其中包含以聖靈的能力醫治和趕鬼。第四部分，在使徒行傳十章39～41節，他論及自己是耶穌受死和復活的見證。使徒行傳十章41節的記錄，也提及了路加福音二十四章43節的與耶穌同吃同喝。彌賽亞的用餐因此成爲傳揚復活基督的明證。第五部分，在使徒行傳十章42節，他論及宣講和見證有關耶穌之絕對主權的命令。第六部分，在使徒行傳十章43節，他論及因耶穌的名得赦免。在此所說的話，有許多不僅和羅馬的帝國語言平行，並且和

羅馬的贊助人階級相對照。所有這一切都對哥尼流有意義，因爲他相當熟悉這種帝國制度和它所產生的階級組織。

在使徒行傳十章43節，彼得以他的「眾先知」一詞（all prophets / πάντες οἱ προφῆται），宣告上帝廣泛的旨意。對讀者而言，彼得的信息也包含普世的層面，因爲他提及「每個人」（everyone / πάντα）只要相信耶穌，就必得著救恩的所有好處。如此說來，這個敘事離開了悔改和信主的呼召模式。取代悔改的是，哥尼流整個家庭領受聖靈，並且說起方言（徒十44～46）。在這事發生時，彼得甚至尚未結束他的信息。這實在超乎尋常，並且打破了過去的信主模式，爲要向彼得顯示，上帝使人信主的方式可能各個都不同。它同時也展現，外邦人現在也是上帝家庭的完整成員，因爲他們和猶太信徒一樣，也領受聖靈。這種不尋常的個案，不應該被視爲常規。相反地，這個特殊事件必須發生，以讓使徒行傳十一章15節的確認能夠產生：「我一開講，聖靈便降在他們身上，正像當初降在我們身上一樣。」[21] 我們將在較後的篇幅中，提出有關這方面的討論。正如使徒行傳二章41節的五旬節，哥尼流整個家庭都受洗了。經文沒有明示嬰兒是否受洗；在嬰兒受洗的議題上，經文可以從兩個相反的角度來解讀。從一個簡單的解讀角度來看，整個家庭包含嬰兒，甚至奴隸，都受洗了，因爲這是當時發揮家庭功能的方式。對那些反對嬰兒受洗的人而言，他們相信嬰兒或許沒有說方言，也沒有像彼得一樣領受聖靈（徒十47），因此他們沒有參與受洗。

路加的關切與現代的宗派無關，因爲他渴望顯示一種外邦人的五旬節，這個新五旬節跟隨了先前設立的初始五旬節。一旦彼得看見聖靈的彰顯，他就知道這是受洗的記號。雖然麥珂唐娜（Margaret Y. MacDonald）懷疑，整個家庭的信主是一種理想而非現實；不過，我認爲我們沒有理由懷疑，現實和理想實際上可以融合在一起。[22] 毫無疑問地，理想乃以現實爲根據，因爲它清楚對照

沒有聖靈的一般非信徒家庭，同時又和也被聖靈充滿的猶太家庭等同。斯托得如此描述：「藉著選擇祝福一個家庭，上帝意欲祝福地上所有的家庭。」[23] 在這個例子中，彼得不但進入這個家庭，並且在他們信主之後，又與他們同住一些日子。除非彼得選擇禁食，彼得在這後來幾天的日子中，誠然可以自由地參與外邦人的用餐。[24] 不潔淨食物的異象，如今應驗在彼得停留在哥尼流家中的時日。藉著彼得和哥尼流家庭的同住，猶太人和外邦人之間的合一，經由聖靈充滿的一致而展現出來。分隔他們的禮儀鴻溝，已經不復存在了！

使徒行傳十章34節可能爲一些人引發一個神學的問題，因爲它似乎顯示，人的主動是促使上帝接受哥尼流的原因。如果上帝已經悅納哥尼流的敬畏和行義，那麼哥尼流又爲何需要福音呢？[25] 無疑地，救恩和人的回應相連，但這個人的主動，是上帝在此之行動的「前兆」。我認爲路加有一個不同於我們的另項神學議題。自使徒行傳十章34～35節，彼得似乎認爲，哥尼流已經對福音和耶穌的事蹟有些認識。敘事快速地進展；在沒有任何人的主動之下，上帝的聖靈澆灌使人信主。究竟這個刻劃表達什麼意義呢？我相信路加的用意乃爲顯示，雖然基督教已經不再沿用猶太教的某些禮儀，但猶太教許多倫理方面的要求，卻仍然蒙上帝悅納。這些倫理要求和外邦文化，顯然十足相反！因爲哥尼流和猶太教的關係，而使他學習到關於善行的價值觀。因此這些價值觀是普世的，並且爲上帝所悅納。外邦的道德家，實際上無法與其相比。如此說來，我們很難從這個特別的個案來擷取救恩的教義，但它所蘊含的倫理教導，卻仍然應當被看重。

在希臘－羅馬的情境中，這個家庭信主的故事具有高度的重要性，因爲當時一般的羅馬家庭，和今天的核心家庭大異其趣。主人常和許多奴隸有性關係。同時，奴隸也無法自由地成立他們的家庭，因爲他們的孩子或配偶常被賣給別的主人。[26] 這種關係不是以

愛爲基礎，而是權力。他們的身分常常來自某種無道德觀念的家庭神明。如今，家庭神明也被道德不端正之國家宗教神明所推翻（例如，已故皇帝崇拜、羅馬女神米娜娃〔Minerva〕等）。[27] 許多這類神明，有時甚至以混種的形式存在；這些都在普通的羅馬家庭中，被考古學家挖掘出來。社會－宗教的背景，使得哥尼流整個家庭的信主更形重要，因爲整個家庭，包含婦女、孩童和奴隸，都平等地接受了聖靈。[28] 當時的階級制度相當明顯，以致奴隸甚至不可坐下吃飯，或和主人的家庭成員說話（Seneca *Ep.* 47）。[29] 如果奴隸同坐，通常都是爲了行使一些低級的動作，以爲主人提供性方面的樂趣。[30]

因爲類似這個個案的家庭信主，導致近期的辦論聚焦在下列議題：早期基督徒是否廣泛擁有奴隸，或此一社會現象在當時有沒有一般認爲的那麼頻繁。尤有甚者，保羅對於主人－奴隸關係的勸誡，只是例外而非常規的看法，也成爲辯論的焦點。但是至少這整個家庭的信主，改變了政治與宗教的取向和社會的制度。哥尼流現在必須對待他們所有的人，如同眞實家庭的一分子，而不再固守過去的舊階級制度。這個背景，爲上帝爲何以這種方式帶領第一個外邦家庭信主，提供了額外的理由。更確切地說，他們如今在一個新的上帝家庭中，獲得了一個全新的身分。藉由家庭的信主，上帝打破了羅馬社會不健全的家庭模式，爲要創造一個歸屬父上帝、主耶穌和聖靈的全新家庭。

根據先前有關希臘－羅馬的夢敘事的討論，這個故事斷然地展現出，基督教的上帝並非提阿非羅過去所認識的那些怪異、善變的外邦神明。這位上帝以兩個獨特的層面超越外邦神明：外邦神明不但對自己的夢不信實，並且一致地向羅馬的敵人宣戰。然而，彼得的上帝向祂的子民和祂的應許永遠信實，祂對那些不在以色列中的人也大有憐憫。祂的仁慈，使祂不對以色列的敵人宣戰。相反地，祂拯救他們！

路加的另一個用意，乃爲顯示出普遍存在早期教會中的割禮派。他們在使徒行傳十章45節和彼得同在一處，是使徒行傳中第一個重要的出現。這前瞻了早期教會在使徒行傳十一、十五章之間（甚至超越這個範圍），將面臨的許多挑戰。保羅無疑在他整個生涯中，面臨這些奉割禮的信徒。在此的這個記錄，完全回答了奉割禮信徒的問題，亦即質疑未受割禮的外邦人是否爲上帝家庭中的完整成員。割禮禮儀未在此出現的事實，響亮地帶出了上帝的眞理。

這個故事也提出一個不太存在於現代信徒中的議題。儘管每個猶太人都因出生而進入他的宗教，外邦人卻是從一個宗教歸依另一個宗教。究竟外邦人歸依到什麼宗教呢？他們是否歸依到一個受限於律法的猶太教呢？這個故事以清楚的原則爲讀者提供答案。外邦人乃是歸依基督；他們沒有歸依律法。取而代之地，外邦人接受了聖靈，不單爲他們加添力量，並且證實他們同是上帝子民的成員身分。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在這個敘事中，「應驗」的題旨繼續將路加福音和使徒行傳連結在一起。在耶穌職事的早期，路加就在路加福音三章6、14節，帶出一個普世的信息。甚至早在路加福音三章10～14節，就已經有外邦人回應國度的信息。哥尼流同時應驗使徒行傳第二章和路加福音三章6、14節。他是第一個和使徒的職事有關的全備重要應驗。埃提阿伯的太監只是間接地和使徒的職事有關，主要因爲是腓利帶他信主。

使徒也以和耶穌同樣的方式來詮釋聖經。耶穌在路加福音四章16～30節，明說自己是舊約聖經的應驗。如果所有的人都將來到耶穌的國度，那麼哥尼流應該是藉著耶穌領受聖靈。在這個記錄中，耶穌是首倡者；而根據路加福音第四章的預言，以聖靈施洗哥尼流全家的施洗者，也應該是耶穌。聖靈的特殊角色乃是爲了強調，早

在路加的記錄中，已經討論的耶穌的特殊角色。更重要地，彼得就像耶穌一樣！他以福音接觸不潔淨的外邦人，並且使他們完全得潔淨。耶穌在很多場合中（例如，路五13，七1～10，八40～56等），以祂的職事接觸不潔淨之人的生命。不但沒有被玷污，耶穌還潔淨那些祂所接觸的人。彼得也作一樣的事！

毫無疑問地，門徒在使徒行傳十章43節，一再地將耶穌視爲舊約的應驗。教會也將耶穌的受死和復活，解讀爲聖經的應驗。極明確地，耶穌在路加福音九章22、44節，十三章33節，十七章25節，十八章31～34節，二十二章37節，二十四章7、25～27、32、44～49節中，將自己的受苦和復活視爲經上的應驗。惟獨耶穌的受死和復活，容許外邦職事進入一個新階段。更重要地，路加福音二十四章42～43節的彌賽亞筵席，如今在使徒行傳十章41節中傳給哥尼流，成爲一個復活的見證。復活的宣講和它出自舊約先知的詮釋，引發了使徒行傳十章44節中的聖靈充滿，這不啻強調了彼得講道的重要性。

路加在使徒行傳十章31節對哥尼流的刻劃，也相當重要。在使徒行傳十章31節中，經文描述哥尼流的禱告已蒙垂聽。而路加福音一章13節則顯示，撒迦利亞的禱告蒙垂聽，因此導致施洗約翰的降生。這項平行在許多方面流露它的重要性。第一，哥尼流被刻劃成一個敬虔的猶太人。儘管撒迦利亞在潔淨的聖殿環境裡得到他的信息，哥尼流卻未如此。這項觀察間接地展現，聖殿或禮儀實際是次要的。最重要的是一個人向眞實的上帝禱告。第二，哥尼流的事件，被拿來和撒迦利亞的相互比較。換言之，就像施洗約翰的來臨一樣重要，哥尼流的信主也成爲上帝後來行使的工作的重要關鍵。湯森（Peter J. Tomson）如此寫道：「這位來自該撒利亞的敬虔百夫長哥尼流的信主，在福音的傳揚上具有轉捩點的功能。」[31]

耶路撒冷對照安提阿

故事情節

使徒行傳第十一章是一個關鍵的故事，因爲它是使徒行傳第十二章的前導。這是奉割禮的信徒第一次顯出他們的醜陋面目，這也是耶路撒冷的領袖圈第一次的嚴肅討論。雖然保羅有可能是在談論不同的事件，但或許對這個獨特的事件，在加拉太書第二章有更多的細節描述。斯托得將使徒行傳第十一章分成兩個敘事。[32] 我認爲他把在耶路撒冷的討論和安提阿分開，實際是一項錯誤。彼得和哥尼流的資料，應該佳美地和彼得在使徒行傳第十二章的其他事件連成一氣。[33] 尤有甚者，在年代次序上，使徒行傳十一章19～30節，應該更合適放在使徒行傳第八章。我不確定哥尼流的故事，是否爲介於司提反被逼迫和安提阿敘事之間的龐大穿插。但有關哥尼流的愼重討論，明確顯示彼得是教會的眞正領袖；至於使徒行傳第十五章，則顯示雅各是負責管理的領袖。這兩章共同爲教會應當如何處理外邦職事，奠定了基礎。

鄧恩在他的鉅著《從耶路撒冷開始》（*Beginning from Jerusalem*）中，提出下列問題：「路加是否意欲顯示彼得是先鋒，而沒有公平地對待無名的希臘化猶太人和巴拿巴？」[34] 我不認爲如此。下文的文學分析將顯示，藉著文學的暗示，路加的確重視安提阿的事件。我們甚至可以說，路加非常喜歡安提阿教會。換言之，哥尼流的敘事和它出現在此的結果，預備了教會面對保羅的外邦職事。我誠然部分同意塞福瑞德（Mark A. Seifrid）的說法：「因此，在使徒行傳中，大量的外邦人進入教會所產生的社會力量，引發了討論摩西律法在教會中之角色的必要性。」[35] 然而，還有安提阿的事件在一旁競爭。可見，刻意將安提阿的事件和耶路撒冷中的討論放在一起的路加，必定有他獨特的理由。它實際上意義深長，是一個極具神學衝擊的附記。正如司提反的故事，和腓利帶領撒馬利亞

人信主的事件成對出現一樣；在此的哥尼流故事，也和外邦人信主的事件成對出現。在下文的討論之後，我們將清楚看見，什麼是路加的理由，或它所產生的影響。

故事由使徒行傳十一章1～2節，奉割禮的門徒開始；他們在使徒和聽見有關哥尼流事件的猶太信徒之間製造麻煩。爭論的議題清楚陳述於使徒行傳十一章3節，即彼得和外邦人一同吃飯的禮儀問題。如果猶太人認爲外邦人的飲食是潔淨的，那麼一同吃飯就不會是一個問題了。布魯斯正確地寫道：「進入外邦人的家裡已經夠糟了（參徒十18），但和他們一同吃飯實在令人無法容忍。」[36] 湯森則建議，食物不是眞正的問題，因爲身爲一個敬畏上帝的外邦人，哥尼流應該對禮儀相當敏感；彼得的過犯，其實僅是跨越了猶太－外邦家庭的界限。[37] 不過，除非與食物有關，否則進入某人的家庭，怎麼可能是一個過犯呢？事實上，使徒行傳十一章2～3節中的猶太人認爲，整個議題和食物有關。它不像湯森所建議的僅是吃飯的「行動」。哥尼流是否足夠敏感，並非討論的重點，因爲反對彼得的猶太人，並不是調查員。他們只是假設而已，並沒有興趣去調查眞相。如果他們實際調查眞相，他們就不會要求彼得解釋故事了。

在使徒行傳十一章3節：「『你進入未受割禮之人的家和他們一同吃飯了。』」，奉割禮門徒明顯提出進入未受割禮之人的家裡的問題；他們提出如此天眞的評論，無疑和司提反在使徒行傳七章51節所宣講的顚覆信息，形成對照。司提反將他的逼迫者，稱爲「心未受割禮」的人。這完美地對照了使徒行傳第十一章，這些堅持外在的割禮才是立約之記號的人。路加清楚地表明這項論點。路加暗示對外邦人來說，禮儀性的割禮並非必要，因爲聖靈的工作勝過割禮。耶路撒冷教會和逼迫司提反的眾人有相同的問題：他們看重外表的禮儀，過於聖靈的全新工作。耶路撒冷的地理象徵，對司提反的逼迫者和這些猶太人都相當重要。耶路撒冷是一個潔淨的地方，因爲所有在其中的人都受了割禮。如此說來，當司提反控告他的逼

迫者心裡沒有受割禮時，他表達了耶路撒冷及其聖殿毫無果效的陳述。在此，路加提出割禮對於彌賽亞新紀元是如何不重要的論點。除了聖靈使用聖殿引進五旬節的事實之外，地理實際不具任何意義。路加的寫作並不像許多學者所聲稱的，僅在攻擊聖殿或耶路撒冷；他乃是象徵性地使用地點，來帶出非地理的現實。這實際上是敘事架構進展的方式。

許多時候，詮釋者只根據猶太人的食物律法來解讀經文，但在「筵席」的題旨方面，詮釋者必須根據外邦人的角度來觀察。讀到「筵席」和「用餐」題旨的提阿非羅，應該熟知外邦人的筵席情境。在帝國中，筵席正是外邦人用來區分不同階級人民的方式。奴隸一定是站著伺候，而階層較低的客人則坐在不同的桌子，或和其他較低階層的人士坐在不同的房間中。只有地位重要的客人才和主人一同坐席。任何帝國聚集的筵席場景，都是外邦人在贊助人－被贊助人社會中之情誼關係的完美寫照。彼得另一種「不同」的用餐，至終應驗在彼得住在哥尼流家中的時候（參徒十一3）；這種用餐革命性地翻轉了外邦人的世界，因爲被殖民的人竟然變成帝國官員的上賓。哥尼流的信主顯示，像彼得這樣階層較低的人，因爲擁有彌賽亞的信息，而成爲哥尼流家庭的嘉惠者。這是相當重要的觀察，因爲激烈的社會改變加上屬靈的復興，在此發生了！同樣地，基督教不僅只藉著她的社會工作（雖然社會工作相當重要），更可以藉著改變信仰群體生命的福音，來挽回社會制度。

思麗（Michelle Slee）在她對於安提阿事件的透徹研究中，從那個時期的猶太文獻，觀察到不少有關飲食潔淨之重要性的例子（*Joseph and Asenath* 8.5-7; 12.5; *Letter of Aristeas* 184）。[38] 雖然艾斯勒（Phillip F. Esler）似乎善用瑪麗・道格拉斯（Mary Douglas）的潔淨理論，認爲潔淨是一個少數團體的身分界限，但我認爲受到威脅的遠不只於此。[39] 畢竟，整個宗教和它所有的常規慣例，都在某種程度上被納入猶太教的教條。因爲一世紀信徒之間固定的主餐禮儀，

我們可以多少了解彼得面對的困難程度。事實上，當時教會的愛筵和主餐之間並沒有分開，如此說來，猶太信徒怎麼可以和不食用潔淨食物的外邦人一同用餐呢（用餐具有主餐的含義）？尤有甚者，因著外邦人未受割禮的本質，外邦人是不潔淨的。可見，在這雙重的考慮下，彼得使自己更加不潔淨。巴克雷（John M. G. Barclay）有關禮儀的社會影響的討論，尤其對於食物、用餐、信主和最後猶太人、外邦人之間的團契的探討，我認爲有所助益。巴克雷所論及的偏離正統，不太像基督徒談論偏離一套信仰的方式。相反地，他根據儀式和社會互動，來討論偏差的議題。[40] 雖然舊約聖經包含成套的信仰和命令，但尤其在第二聖殿時期的猶太教（second-temple Judaism）中，代表偏差和正統的，實際是這些命令如何應用在每日生活中的詮釋。飲食的習慣，就是禮儀的一部分。因著和外邦人一同吃飯，彼得將自己放在偏差的那一邊。

彼得所述說的故事並非逐字詳述的，因爲他僅嘗試摘要發生在使徒行傳第十章的事情。威瑟林頓指出，這是對於事件漫長與重複的說明。[41] 重複的目的，不僅是爲了顯示路加和彼得訴說故事之間的相似之處。極不幸地，許多註釋者只將這段記錄視爲重複，因此沒有花費太多時間對其提出註釋。他們因此錯失了這些重複的眞正目的：不同的視野顯示不同的強調。彼得所說的故事，未按路加第十章的敘事次序，而是按彼得經歷這個事件的次序。現代讀者絕對不要理所當然地認爲，這只是一個重複。現代讀者也不應該猜測，它們是否來自不同的來源。根據路加的寫作典型，重複的故事所包含的變化，通常都是爲了帶出不同的細微差異。我喜歡威勒普（Ronald D. Witherup）的詮釋，他將重複稱爲「功能的重複」，因爲路加的重複是有功用的。[42] 羅蘭・巴特認爲，這種重複強調的是對未受割禮的普遍關切，因此指向無限的恩典。[43] 好像重複還不夠，彼得在使徒行傳十一章12節，論及明確數目的見證人。在猶太律法中，七個見證人是見證人的完美數目，因此使得哥尼流的信主不容

否認。究竟彼得的演說有哪些特別之處呢？彼得的演說至少提出七項不同的細微差異。

第一，彼得在使徒行傳十一章8節，談論不潔淨的食物從來沒有入他的口。我相信這是回應第3節有關一同吃飯之討論的直接答案；這清楚證實我先前的論點，即這個異象和外邦人並且和飲食的限制有關。我因此強烈反對唐寧（F. Gerald Downing）的建議，他認爲對於食物律法的放棄，只是把眞實信仰的迷信根源除去罷了。[44] 事實上，這類律法根本不是迷信！尤有甚者，聖靈的超自然出現，涉及了律法的詮釋。整個「不要稱」（do not call / μὴ κοίνου / 不可當作；徒十15）或「不要一直稱」（do not keep calling）的重複，具有猶太祖先之習慣的暗示。更確切地說，猶太人的習慣區分，不再是上帝所關切的。先前，外邦人和飲食的不潔淨無法分割；彼得在此傳達飲食律法的廢除，爲要顯示上帝不再以猶太人的習慣態度來對待外邦人。

第二，巴瑞特指出，彼得沒有刻意強調哥尼流是一個敬畏上帝的百夫長。哥尼流的敬虔被省略，或許因爲彼得想要展現外邦人的揀選具有毫無條件的特質。先前論及哥尼流之敬虔的敘述者，主要是爲了刻劃哥尼流和猶太教的關聯，而不是爲了強調救恩的條件。如此說來，巴瑞特解決了似乎出現在路加先前記錄中的神學問題。外邦人的揀選是否取決於他們對於耶和華或猶太教的友善態度？答案是，「不！」

第三，在使徒行傳十一章12節，彼得論及他立即和哥尼流手下前去的行動；他全然省略了使徒行傳十章23節有關過夜一宿的事實。彼得的強調，乃是立即的順服。這暗示著挑戰耶路撒冷領袖能否同樣順服，亦即是否能容許外邦人保留他們的身分來跟隨耶穌。

第四，費茲梅爾指出，彼得在使徒行傳十一章14節提及「得救」（salvation / σωθήσῃ），無疑顯示這是超越和未受割禮之人一同吃飯的問題；它實際與救恩如何臨到非猶太人群體有關。[45]

第五，彼得簡縮哥尼流在使徒行傳十章30～33節所看見的異象，同時也略而不提在使徒行傳十章28～29節中和外邦人一同吃飯的禮儀違犯對話，主要乃是因爲他不要強調宗教的禮儀層面。

第六，彼得略過使徒行傳十章42～43節有關舊約聖經的信息，但他在使徒行傳十一章16節分享自己對耶穌受洗之原型福音的預言（proto-gospel prophecy）的詮釋。彼得更在使徒行傳十一章17節，對照他自己狹窄的意思和上帝更宏觀的旨意。彼得如此講說，乃爲邀請所有的聆聽者，認同他有關有限之人的理解和上帝偉大計畫之間的比較。彼得的觀點實際上相當簡單：上帝向彼得的所有訴求，如今同樣應用在教會之上。

第七，彼得在使徒行傳十一章13節，將天使向哥尼流展現的異象，放在他演說的最後部分。這和使徒行傳十章4節，將其放在開始的部分大異其趣。他如此安排，爲要將遇見天使的超自然事件，和聖靈的超自然事件連結在一起。雙重的超自然事件，證實了哥尼流在上帝家中完整成員的身分。

在駁斥使徒行傳十一章3節的控告上，上述所有七項細節共具一個相同點：救恩和禮儀無關。

施洗約翰對於聖靈施洗的預言，指向了耶穌的工作；這個預言記錄在所有的符類福音中（太三11；可一8；路三16）。雖然耶穌受洗時彼得不在場，但他知道這個預言。像這樣的預言，正是聖靈在教會中特殊工作的基礎。彼得的邏輯是，上帝將賜給猶太人的聖靈，同樣賜給外邦人；因此使猶太人和外邦人在上帝眼前一律平等。威瑟林頓主張，這個事件的目的，乃爲彰顯哥尼流的信主是一種常規的事件。他的看法實際上只有一半正確。[46] 聖靈的降臨的確是正常的，但在聖靈充滿之前缺乏悔改，卻離常規甚遠。尤有甚者，在與其他福音性的演說比較之下，向哥尼流宣講的福音性演說，看不見必要的悔改呼召。在神學上，這合乎路加的審判神學（路三17）。因爲凡被審判的人，已經被分開了。因此聖靈的賜下，

並不取決於悔改的特定行動。

彼得使用這個非比尋常的例外，來肯定上帝的確特別將聖靈賜給外邦人，並且上帝也採取主動的步驟來揀選外邦人。施洗約翰在路加福音三章16～17節的預言，加上五旬節的聖靈充滿，綜合成爲外邦人領受聖靈的基礎。此處的強調在於地位的相同，而非禮儀的差異。耶路撒冷的弟兄們在使徒行傳十一章18節說：「『這樣看來，（甚至）神也賜恩給外邦人，叫他們悔改得生命了。』」，藉著明說上帝「甚至」（even／καὶ）叫外邦人悔改得生命，來停止他們的抱怨。他們猶疑不決的語調，被超過一位以上的註釋者注意到；因爲使徒行傳第十五章顯示，一個具有類似心態的猶太人團體，在安提阿和保羅、巴拿巴辯論。[47] 更進一步地，雖然彼得並未提及悔改的傳統過程，但奉割禮的門徒卻假設這是實際發生的事情。這無疑顯示，對於救恩和聖靈降下如何發生，他們所擁有的眼光是何等狹窄。更重要地，聖靈的事件使哥尼流成爲這個被聖靈充滿之新團體的一部分，完全與主的僕人被充滿的方式一樣（參路四18；賽六十一1～2）。有誰能否認，這種非比尋常的肯定呢？這還不是故事的結束！

雖然在這個階段，耶路撒冷沒有完全被上帝疏遠，但她抱持施惠態度的語調，卻使自己在上帝救恩歷史中的地位減弱。如果我們觀察到，經文（路二32，三4～6；賽四十3～5，四十二6，四十九6）將耶穌的職事描述爲新以色列之職事的應驗，那麼耶路撒冷對外邦人信主的回應是毫無熱誠，就在路加－使徒行傳救恩歷史的整個架構中成爲一個問題。因爲缺乏整體的熱誠，如今降臨在這些身處錫安之信徒身上的新以色列責任，就沒有完全地被應驗。這個轉捩點，將使安提阿愈形重要！這個事件顯示，以錫安爲象徵的新以色列地點，首先被轉移至耶穌身上，其後被轉移至教會；這個地點不再具有地理的特性，而是具有終末的特性。換言之，惟獨在教會繼續應驗耶穌所賦予的責任，也就是確保「照亮外邦人的光」將發生，和「凡有血氣的，都要見上帝的救恩」時（路二32，三6；參

徒十三47），教會才是有功效的。這個故事不僅容許外邦人加入猶太人，更讓信主的猶太人重新加入人類，成爲更大國際（即多重種族的）群體的一部分。

接著在使徒行傳十一章19～20節，故事完全轉向一個不同的場景。它論及安提阿教會的起源。使徒行傳十一章19節：「那些因司提反的事遭患難四散的門徒直走到腓尼基和塞浦路斯，並安提阿；他們不向別人講道，只向猶太人講」，和八章4節的用語相似，爲要展現這兩章在年代次序上的連結。更確切地說，當哥尼流事件發生時，安提阿教會也開始形成。如此說來，掃羅的逼迫、撒馬利亞教會的形成、掃羅的信主、哥尼流的敘事和安提阿教會的形成等事件，都屬大致相同的時期。除了使徒行傳第十一章和第八章之間的多處相關之外，我們也必須觀察，路加在使徒行傳十一章19節，以總括的概論提及信徒散居各地的方式。腓尼基、塞浦路斯、安提阿和古利奈，都出現在使徒行傳十一章19～20節中。在短短兩節經文的篇幅中，信徒從小亞西亞旅行至北非如此多的地區，速度實在驚人！從現實的角度來看，四散的耶穌跟隨者，一定花費了許多時日，才能踏遍如此漫長的距離。路加匆匆帶過的筆法，乃爲強調接續發生在安提阿的信主事件。教會快速地順服使徒行傳一章8節的大使命；快速的筆法，也向故事的讀者提出挑戰，要順服他們的使命！我們也應當簡略地從歷史的角度，將注意力轉向安提阿的象徵價值。

學者指出，安提阿不僅是一個偉大的宣教差派基地；實際上，它的社會環境相當不道德。[48] 對於多乳女神亞底米（many-breasted Artemis）和在附近達夫內（Daphne）的阿波羅敬拜，常涉及不道德的儀式。[49] 根據約瑟夫，安提阿是次於亞歷山太和羅馬的第三大城市（*BJ* 3.28）。[50] 它的角色因此成爲東方的羅馬。[51] 果眞如此，那麼這些基督徒的信主，誠然是遠離安提阿一般風氣的革命性行動；他們的信主，將對那些爲了貿易而聚集於此的廣大不同種族群體有

所影響。這個宣教的故事顯示出，早期教會如何普遍並有力地影響世俗的歷史。這個討論極佳美地和使徒行傳第八章連結，因爲在第八章，司提反的逼迫也造成基督徒的大分散。根據使徒行傳第十一章，開始向外邦人傳福音的，是來自塞浦路斯和古利奈的信徒。這兩個地方，可見於使徒行傳四章36節和六章9節。塞浦路斯的提及，爲塞浦路斯猶太人巴拿巴在敘事中的重要角色（參徒四36），埋下了伏筆。

耐人尋味地，根據約瑟夫的記載，古利奈的猶太人群體，似乎和其他階層與種族群體相當不同（AJ. 14.115）。[52] 因著這種分離，猶太人和外邦人之間勢必有緊張的關係存在。巴克雷注意到，古利奈的上層階級猶太人爲了財務利益，尤其讓自己遠離任何一種革命運動。[53] 有兩種方式可以幫助我們了解，有關古利奈的評論。第一，這些人可能是不甚嚴謹奉行宗教禮儀的希臘化猶太人；他們可能是上層階級的猶太人，爲了商業的獲利而和外邦人融合。[54] 第二，他們可能是身分相當明顯的猶太人，但爲了彌賽亞的宣教，他們甘願超越自己的界限。這兩種可能性都存在。總的來說，我同意華生（Francis Watson）認爲，這些散居猶太人的不同團體，展現了使徒行傳一章8節在很早的時候就有成果的現實。華生實際上在反對，那些認爲宣教主要來自耶路撒冷希臘化猶太人的學者。[55] 最有可能的是，這些散居猶太人信徒是彼得在五旬節帶領信主的。這個故事也間接展現，彼得在使徒行傳第二章初次發揮影響力時，所造成的果效！

在使徒行傳十一章21、24節，許多外邦人因希臘化猶太信徒的努力而歸主。最重要的部分是「主的手與他們同在」（the Lord's hand was with them / καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν / 主與他們同在）。這個短語通常等同於，「主在行使祂的權威時，與他們同在」的描述（例如，徒七50：「這一切不都是我手所造的嗎？」）。[56] 這確實深具意義，因爲這是以「神人同形論」（anthropomorphism）來描述一

位個人化的主耶穌，祂親密地參與這個世界的事件。掃羅的逼迫巨大，但上帝的手更偉大。在使徒行傳十一章22 節中，這消息傳到耶路撒冷的教會中；正如在使徒行傳十一章1節中，彼得和外邦人一同吃飯的消息，傳到耶路撒冷的教會中一樣。耶路撒冷教會按照慣例，差派巴拿巴爲代表，前往視察在安提阿建立的教會。結果相當好，並且巴拿巴繼續在安提阿教會的外邦人中，行使他的教導職事。使徒行傳十一章24節，將外邦人的信主描述爲「歸服了主」，而非歸入教會。路加在此揭示，教會不像古代的團體一樣，僅以成員爲焦點。教會實際上屬於主耶穌！

巴拿巴現在又作了一件他先前作過的事：將掃羅帶進來（徒十一25；參徒九27）。在使徒行傳第八章的掃羅，原是毀滅的器皿，如今成爲眾多信徒的教導器皿。究竟掃羅如何確信他可以在外邦人中事奉？使徒行傳第九章的呼召，並不完全清楚。雖然我不同意華生對於哥尼流事件之史實性的懷疑論點，我同意他將哥尼流事件視爲掃羅可以參考的先例。[57] 他認爲哥尼流的故事和掃羅之間實際上是有關的。我也同意華生的建議，他認爲宣教的社會現實，創造了一個挑戰舊約律法的理解。[58] 無怪乎哥尼流的故事，正好出現在掃羅這個重要的職事之前。使徒行傳十一章26節下半，記錄安提阿教會的基督徒首次被旁人稱爲基督徒。除了上好的教導之外，安提阿教會也是一個以行動爲導向的教會。

當安提阿教會聽到亞迦布的饑荒預言時，他們熱切地想託巴拿巴和掃羅，將捐款帶給在猶太的弟兄們。可見，亞迦布在此所達成的，乃是在於建立教會之間的合一；事實上，這是聖靈的工作。提及革老丟一事則再度顯示，上帝藉著祂的聖靈和祂的僕人亞迦布，在預測未來方面的主權。它也揭露帝國的有限。當革老丟無法預防（甚或預言）饑荒時，屬於耶穌的教會先知，卻能預言饑荒的來臨。根據使徒行傳十一章28節，食物的缺乏似乎涉及整個帝國，但上帝藉著他的先知亞迦布心中的聖靈，預備了祂的子民。爲了認知

亞迦布工作的偉大，我們必須將其和古代的傳統比較；這個傳統可以溯源至亞里斯多德的時代，先知如何說預言的觀察。根據亞里斯多德（*Rhet.* 3.5.4）：「因爲一般性的說詞，比較不會有犯錯的機會，因此占卜者（即先知）在事實的問題上，以一般性的措辭表達他們自己；這就是占卜者不再進一步定義確實時間的原因了。」

羅馬帝國被上帝牢牢地掌控，但這種掌控的表達，並非來自上面。相反地，上帝的主權彰顯於，安提阿基督徒要成爲他們猶太弟兄的嘉惠者的努力。這種影響力沒有停留在安提阿，卻傳回耶路撒冷。從社會角度來看，食物的危機通常導致暴動和其他的社會不安。聖靈藉著安提阿教會而提供的解決方式，的確揭露上帝的供應高過帝國野心的至高優越性。聖靈是彰顯上帝成爲終極供應者的管道。使徒行傳十一章20節「耶穌是主」的強烈聲稱，顯示耶穌的王權，超越革老丟帝國統治的至高性。

歸信猶太教的海倫娜（Helena）皇后，前來耶路撒冷幫助饑荒，也是一項值得注意的重要觀察（Josephus *AJ* 20.51-53）。她是帕提亞國王的皇后，這位國王也因幫助這次的饑荒，而贏得耶路撒冷居民的好感。這再度彰顯，教會的行動所產生的政治含義。藉著照顧她自己的窮人，教會不需要依賴社會，或那些和各種利益有關的政治勢力。這個預言將教會保持在她獨特的地位中。安提阿教會的行動，的確產生影響至深的結果。

現在讓我們來觀察，彼得演說的故事和安提阿教會之間的關係。

第一，彼得以個人宣教士的身分，向哥尼流傳福音的行動，現在以新的方式，展現於整體向外邦人傳福音，並且建立安提阿教會的行動中。主耶穌對於這兩個事件，都給予了祝福。

第二，在使徒行傳十一章1節，哥尼流的信主傳到耶路撒冷教會的耳中，因此，彼得必須爲他的行動提出解釋。同樣地，在使徒行傳十一章22節，外邦人在安提阿的信主，也傳到耶路撒冷教會的

耳中，因此，巴拿巴被送到安提阿，去視察當時的情形。在一種對調的情況下，彼得前往耶路撒冷，而巴拿巴則離開耶路撒冷。在另一種對調的情況下，哥尼流的手下被「差」（sent / ἀπεσταλμένοι）去見彼得（徒十一11），而巴拿巴則被「差」（sent / ἐξαπέστειλαν）前往安提阿（徒十一22）。這個連結是否暗示上帝的預定？

第三，在使徒行傳十一章12節，彼得論及聖靈差派他前往哥尼流家裡，執行最終讓哥尼流信主的任務。彼得的行動影響了哥尼流整個家庭。聖靈也在使徒行傳十一章24節充滿巴拿巴，因此他前往尋找保羅，來繼續安提阿的事奉工作；使徒行傳十一章26節顯示，這項行動對眾多信徒的影響。如此說來，聖靈那與差派有關的工作，的確暗示了上帝的預定。

第四，在使徒行傳十一章18節中，哥尼流成爲第一個被正式認可的外邦人信主個案。[59] 而在使徒行傳十一章26節下半，安提阿教會則首先被稱爲基督徒；這個發展顯示，一個被局外人稱爲基督徒之新團體的原始形成。[60] 起初，在羅馬律法之下，這些人是猶太教的一部分。現在，這個新團體將遭遇一些社會問題。馮象指出，從前「基督徒」是一個嘲弄的名字，但後來在彼得前書四章16節：「若爲作基督徒受苦，卻不要羞恥，倒要因這名歸榮耀給神」，被信徒採用成一個正面的名字。[61]

第五，耶路撒冷教會承認，「甚至」外邦人都可以獲得來自彌賽亞的生命。然而，安提阿教會不但不介意這種抱著施惠的態度，還白白地以捐獻和猶太的弟兄合一（徒十一27～30）。

第六，哥尼流的事件、彼得的演說和耶路撒冷的回應之間的不同，實際上相當生動。耶路撒冷教會對於悔改的固定過程的堅持，揭示他們對於救恩的看法是多麼受限制！他們的視野，比路加在路加福音三章16～17節的基督論觀點，更加狹窄。彼得的演說，沒有提及出現在聖靈之前的悔改，乃是爲了展現這個非比尋常的工作！註釋者若以使徒行傳所設立的模式爲標準，而認爲耶路撒冷團體有

關悔改的說詞是正確的，那麼，他們很可能就下了錯誤的結論。因爲這種協調的詮釋，確實消減了路加嘗試表達的尖銳語調。大部分的註釋者都忽略，彼得的演說和耶路撒冷團體對其之詮釋間的張力。耶路撒冷教會對於上帝能作和不能作的事，堅持如此固定的模式，以致她解構了彼得的演說，來符合它自己的神學框架。耶路撒冷教會「像框架」一樣的宗教，和安提阿教會「在框架之外」的信仰，成爲直接的反照！

根據上述的比較，我們可以看見兩個故事之間的一些類似情節；但路加闡釋一些細微的差異，以強調安提阿教會優於耶路撒冷教會，這無疑成爲外邦宣教的另一個預示。很快地，安提阿教會將成爲外邦宣教的主要差派基地。從使徒行傳的總綱架構來看，安提阿教會成爲最後階段的記號，因爲它代表著從哥尼流事件轉接至教會到地極的宣教階段。在路加的意識型態地圖中，安提阿教會具有強烈的象徵意義；不僅因爲它在歷史上是敘利亞的地方首都，並且因爲它在宣教上，是一個適切的大熔爐和意識型態的戰場（即猶太人和外邦人爲相反的理念爭戰）。從兩約中間時期來看，它是一個不安定、猶太人與外邦人勢力爭奪的地方。雙方都爲了控制權而爭戰。

在宗教方面，安提阿的外邦文化，深植於敬拜阿波羅和達芙妮（Daphne）的歷史；在一世紀期間，這種敬拜具有穩定的地位。同時，它的文化也相當混合，因此使它成爲外邦宣教的理想基地。那裡面臨的眞正議題，也和猶太信徒是否（像他們的猶太教對手）甘願放棄對於種族的堅持，而向有時發生衝突的外邦人傳福音有關。無怪乎安提阿教會成爲外邦宣教的引爆點和測試環境。安提阿的社會顯然直接地影響了彌賽亞的團體。安提阿是一個產生轉機之處，因爲它是後來有關割禮儀式發生爭辯的地方（徒十五）。如此說來，安提阿城市成爲外邦基督教的測試環境，它代表一種針對耶路撒冷基督教發出的挑戰！

雖然路加因爲耶路撒冷是耶穌受難、復活和升天的地方，因此給她正面的評論；但路加並沒有以缺乏判斷力的正面角度，來觀看這個母教會。最後的比較，顯示態度上的差異。保守的教會試圖控制有關外邦宣教的一切事務，卻沒有積極地向外邦人傳揚福音。在這個敘事的觀察上，鄧恩的評估相當正確，他認爲安提阿教會接觸猶太教之外的策略，勢必造成新教會和傳統猶太教之間的緊張關係。[62] 我更進一步地預計，它甚至會使耶路撒冷教會不安。那些決定向外邦人傳福音的個人，就像向希利尼人傳講的信徒，或巴拿巴或彼得，將產生最大的影響力。安提阿教會的建立顯示出，只向猶太人傳福音之人，和其他向非猶太人傳福音之人之間的對照。那些向非猶太人傳福音之人的結果，相當良好。總體來說，耶路撒冷教會的重要性將繼續勢微；因爲她喜歡停留在她自己的限制，和她起初的成功之內。誠如使徒行傳第十五章確切顯示的，這將不是最後一次的禮儀討論。耶路撒冷教會慢慢衰微的原因，和她熱中於在禮儀方面限制外邦人有關（參徒十五）。

我說「熱中」，因爲在使徒行傳（和加拉太書）中，這似乎是一個只和耶路撒冷有關的議題。在使徒行傳中，禮儀似乎不是帝國其他地區的關切。甚至在極多討論後，當耶路撒冷教會發出肯定的命令時，整個耶路撒冷教會還是對禮儀相當著迷。安提阿教會卻未如此。相反地，安提阿教會以向外傳福音爲焦點。路加喜歡耶路撒冷教會，但他更喜歡安提阿教會。耶路撒冷對於禮儀的著迷，至終使她在實踐使徒行傳一章8節上帝宣教的旨意上，成爲次要的角色。從路加的地理意識型態來看，離開耶路撒冷（即母會基地）向外宣教的旅行，是一種最佳的旅行。路加以快速和毫無猶疑的筆法，展現他對外邦宣教的敬重；在保羅的事奉生涯中，外邦宣教總是出自安提阿教會。就外邦宣教的功能來看，耶路撒冷母會已經達到了她的極限。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在這個段落中，路加－使徒行傳的敘事平行，較多出自使徒行傳，而非路加福音。「主的手」（即「主的同在」）的題旨，在這段經文中相當重要，但它實際始於路加福音一章66節；路加福音這節經文，明說施洗約翰的預言能力乃來自主與他同在。不論明示或隱含，「主的手」也強烈地彰顯在教會中。使徒行傳二章47節下半描述，藉著主的手，得救的人天天增加。這是在教會專心致力於教導、團契、擘餅、行神蹟和禱告之後才發生的。另一處記錄「主的手」的經文，可見於使徒行傳四章28、30節的信徒禱告。「主的手」暗示主耶穌按預定的方式，行使超自然事蹟的能力。在使徒行傳四章28節中，「你」代表天父上帝，但確實行使事蹟的，是僕人耶穌；在這裡，上帝的手、耶穌的工作和使徒的神蹟交織在一起。如此說來，在耶穌升天之後，教會藉著在地上行使耶穌的職事，來表彰上帝的手。使徒行傳十一章21節的「主的手」，論及經由向外邦人宣講主耶穌，而獲得的信主結果。這些層面究竟如何和主的手相關呢？我相信教會以施洗約翰當時的方式，行使預言的功能。尤有甚者，教會有時候經由神蹟，另些時候經由宣講，來繼續耶穌的職事。總的來說，主的手藉著這些管道，帶領那些祂定意拯救的人信主。

在使徒行傳中，路加爲不同的教會帶出不同的描述。就耶路撒冷教會而言，路加在使徒行傳二章42～47節的摘要陳述，顯示一個包含教導、團契、擘餅、祈禱和神蹟的完整職事。就撒馬利亞教會而言，路加以使徒行傳第八章的篇幅，來敘述逼迫教會的邪惡勢力被腓利的福音所攻克。而安提阿教會，則獲得使徒行傳第十一章的評論。在此的主要職事，乃是教導和社會影響。現在，我們可以將安提阿教會與其他兩個教會作個比較。安提阿教會實際上具有耶路撒冷教會的一些特徵，但當我們從整個使徒行傳第十一章來解讀時，我們更容易看見彼此間的一些對照。如果對照是眞實的，那麼

安提阿教會的「一些事」，就是主要的事務；更確切地說，龐大的耶路撒冷職事的多重層面，並非主要的事務。也相當有可能地，耶路撒冷的職事無法再維持其廣度，因爲一些信徒返回自己的家鄉，而另些信徒則因逼迫而四散各處。每個摘要陳述，都爲使徒行傳一章8節大使命的階段應驗作了記號。每個教會表彰某種特別的特徵；每個教會也都以各自的特徵，成爲一種模式。路加在每個記錄中，摘要所有的正面特徵。安提阿教會超群的特徵則顯示出，她是直至目前爲止的宣教高潮點。她有幾件事作得非常好，因爲這些都是成功增長的主要因素。

路加福音第七章和使徒行傳十～十一章，有許多平行之處。路加福音七章1～10節，有一位備受百姓敬重的百夫長。耶穌醫治了百夫長的僕人。不久之後，耶穌就在路加福音七章36～50節中，被一個有罪的女人膏抹。因爲容許一個罪人摸祂，因此耶穌受到許多來自法利賽人的批評。葛林正確地評論，甚至從百夫長的故事開始，耶穌就沒有在祂自己，和那些被認爲不潔淨之人中間劃下界限。[63] 雖然受百夫長之託前去尋找耶穌的猶太人使者，認爲百夫長是配得的，但百夫長自己卻明白界限的存在。整個路加福音第七章，都在談論界限的突破。[64] 百夫長對於他僕人的關切，不像主人和僕人之間的關係，反而較像親戚之間的關係。耶穌對於百夫長的關切，與祂甚至樂意進入他的家中，再度打破了禮儀潔淨的猶太人和禮儀不潔淨的外邦人之間的界限。不用說，不潔淨的女人打破了潔淨和性別的界限，但耶穌依然治好了她。有關施洗約翰的預言和他的門徒的討論，也顯示耶穌應驗了這種界限的打破（路七20～22）。

使徒行傳第十章出現了尋求上帝的哥尼流。雖然猶太人認爲他配得，但他也認爲自己不配得（顯見於他在徒十25中的姿勢）。彼得將福音傳給哥尼流，卻在使徒行傳第十一章受到批評。這個題旨十分相似，因爲彼得再度跟隨耶穌的腳蹤行；他不但打破了所有的

界限，並且鼓勵他人如此行。耶穌首先設下與外邦人和局外人交往的例子，彼得也以相同的方式事奉；雖然不是一開始就甘心樂意，但卻順服上帝的異象。這個異象揭示，上帝多麼熱望彼得以和耶穌相同的方式來事奉。

在使徒行傳十～十一章中，整個家庭信主的不尋常層面值得注意。根據題旨而非字彙，我們看見這段經文和使徒行傳二章17～18節之間，出現了一個極少被注意的平行。使徒行傳二章17～18節包含直接出自羅馬家庭的語言。雖然概念出自舊約聖經，但家庭語言在哥尼流敘事中的使用，實際上相當發人深省。哥尼流整個家庭的信主，並不是每日發生的平常事件。啓動這個事件的最不尋常敘事，來自使徒行傳第二章。因爲在本質上，這是一個外邦人的五旬節。整個家庭的信主，並不完全是一個歷史的常規；但它更是救恩歷史的一個必要事件，爲要眞正應驗使徒行傳二章17～18節所描述的事情。外邦人也需要經歷他們自己的五旬節，以使他們被證實是上帝家庭中的完整成員。根據羅馬的社會結構，整個家庭的宣教策略，在倫理上誠然是一個理想。可見，這個策略的應驗，也教導了早期教會的宣教策略。

我在前文中已經建立了一個良好的基礎，將使徒行傳第二章和使徒行傳十～十一章的敘事一併解讀。「聖靈超乎尋常之工作」的理念平行，確實要求這兩者被一併解讀；使徒行傳第二章主要是猶太人的五旬節，而使徒行傳十～十一章則是外邦人的五旬節。學者通常未必注意到，使徒行傳二章46節和使徒行傳十一章3節之間的題旨平行。然而，使徒行傳第二章和使徒行傳十～十一章，邀請讀者在它的敘事情節上作比較。不用說，使徒行傳二章46節主要是合乎猶太人規矩的用飯，而使徒行傳十一章3節則無法避免地引發猶太人的批評。如果使徒行傳第二章的結果是一起用飯，那麼使徒行傳第十章的結果也是一起用飯。然而，在潔淨的層面上，一起用飯使一些人感到困擾。

契爾頓的評論合宜地例證了這個議題：「以色列人吃什麼，和與什麼人一起用飯的議題，具有涉及全身的重要性。」[65] 然而，聖靈的彰顯（尤其經由彼得的辯護）向所有的團體展現出，用飯的潔淨對於上帝國度中的成員身分不再重要。如此說來，用餐的場景成爲顯示聖靈從一個工作向另一個工作進展的單一線索。尤有甚者，主復活後的用餐，因此聚焦在基督的逾越節，而非舊約聖經中猶太宗教－種族的身分。如果我們一併解讀耶穌的逾越節晚餐，和使徒行傳第二章和使徒行傳十至十一章的用餐情節，我們將發現這些敘事發生的時間，的確意義深長。既然吃主餐的時間，容許教會超越猶太人的禮拜儀式日曆；使徒行傳第十一章因此顯示，教會甚至將超越用餐內容的規定。因此路加首先廢棄了禮儀的日曆。而後他更進一步地，完全消除猶太教所具有的禮儀特色。

使徒行傳的「物質」題旨，非常強烈地表現在使徒行傳四章32～37節中。在使徒行傳第四章中，有一些人對於他們的財產和資源相當大方。這項行動標誌了一種全新的群體，在其中人們以凡物公用彼此相待，就像他們屬於一個相同的家庭一樣。使徒行傳第十一章，也藉著顯示安提阿教會成爲猶太弟兄的嘉惠者，標誌了這個「物質」題旨的第二次出現。安提阿教會並沒有在自己的成員中把財產公用，但他們與不同地點、不同種族的信徒分享自己的資源。這一切都指向耶穌爲祂的跟隨者所提供的豐富資源；首先是在路加福音五章6節，隨後是在路加福音九章1～17節，耶穌成爲祂的跟隨者的嘉惠者。身爲基督的代表，安提阿教會如今成爲一個大方的嘉惠者。它並不是嘉惠它的跟隨者，而是嘉惠它起初的福音嘉惠者（即耶路撒冷教會）。基督慷慨大方的精神，現在已經滲透了教會。差派巴拿巴和掃羅將捐項送達猶太弟兄的根本事實，顯示出具有充分象徵性代表的姿態。這兩位大有能力的領袖，向耶路撒冷教會扮演了使者的角色。這個姿態彰顯出超越耶路撒冷封閉系統的一種團結（徒四）。福音的進展，實際已經跨越了地理和種族的界限。而

經文中約略提及帝國的勢力，無疑強調了上帝設立之國度的驚人優越性。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

提阿非羅的確有許多功課需要學習。從哥尼流的故事中，提阿非羅必須了解外邦人的信主一直都在上帝的計畫之內。這並非偶然之事。他自己的信主，也絕非一個意外。聖靈的彰顯有力地證明了，外邦人成爲上帝國度之成員的有效性。身爲上帝家庭中的一個完整成員，提阿非羅必須觀察路加筆下的哥尼流所具有的良好特質。既然在提阿非羅時代，舊約聖經是信徒所擁有的惟一倫理指引，這個故事便清楚指明了一些超越律法和耶穌時代的佳美特質。提阿非羅學習到，成爲社會的一個嘉惠者和敬畏上帝，仍然爲路加所重視。然而在救恩的計畫中，禮儀並非不可或缺的必要。有關安提阿教會的結尾故事，肯定了嘉惠的原則，因爲安提阿的教會使用她所有的資源，來嘉惠猶太的弟兄們。帝國語言的使用，容許提阿非羅將一些已經發生的獨特事件連結在一起（即革老丟年間的饑荒），這些都成爲他的歷史先例。他將了解，帝國的嘉惠不能解決所有的問題；因此信徒不應該依靠政治的恩寵來獲取嘉惠。取而代之地，信徒應當在教會肢體中貢獻己力，以成爲周遭需要之人的嘉惠者。基督徒可以彼此相助，並且創造一個羅馬帝國無法建立的嶄新社會。

提阿非羅也從哥尼流整個家庭信主的故事中，學到一項寶貴的功課。正如我們已在上文中對哥尼流故事提出的詳細解讀，哥尼流整個家庭的信主，不應該總是被視爲早期教會的常規事件。有些學者甚至辯駁，這個家庭的信主是路加的創作。根據一世紀之後的較後期信主模式，整個家庭的信主甚至不是信主的主要方式。[66] 雖然

哥尼流整個家庭（包含奴隸和孩童）的信主不容懷疑，這整個事件的確超乎尋常，但它也確實有其必要。就像上帝如此迫切地想要外邦人信主（祂甚至容許信主的人，在所有必要的「步驟」發生之前就領受聖靈），上帝也想要整個家庭都歸依信主。這個事件具有一個啓示的倫理層面，它彰顯一個理想，而不僅是一個歷史事件。

提阿非羅也從安提阿的敘事，學習路加爲他帶出的重要歷史；這段歷史是關乎「基督徒」這個專有名稱的最初起源。「彌賽亞」的意義，或許對外邦人沒有任何意義。相反地，許多外邦人或許認爲基督是耶穌的另一個名字；尤其因爲許多外邦人都有許多名字（即名字，中間名和姓）。安提阿的信徒被那些非信徒稱爲「基督徒」。他們當然沒有稱自己爲基督徒。「基督徒」一詞代表「小基督」。這個局外人所給予的新身分，和猶太人的身分毫無關聯。對路加而言，猶太人的身分是中性的（使徒和耶穌都是猶太人），因此基督教的神學在本質上不應該是反猶太人的。猶太人沒有變成非猶太人；同樣地，外邦人也沒有變成猶太人。取而代之的是，第一個基督教會的情境，和他們教導、團契和嘉惠行善的職事有關。換言之，信徒的團體身分，完全被基督所圍繞。這對於具有許多身分的提阿非羅是一項重要的啓示；但如果他要忠於他最重要的身分，他就必須將自己融合在教會，與教會完全以基督之名而行使的職事中。更確切地說，提阿非羅必須致力於話語的教導、團契和社會的嘉惠。

根據帝國的和諧理念，外邦人和猶太人之間的連結相當重要。雖然羅馬人以引進民族團體之間的一種和平爲傲，猶太人和外邦人之間的和諧，卻顯示一種在更高等社會中的更高理想。在帝國制度下種族劃分的文化建構，已經被推翻，並且被轉變成一種國度的視野。路加借用和諧的理念，來教導提阿非羅一項功課，即上帝的國度應該永遠超越人爲的國度。

究竟什麼是適切今日信徒的應用呢？一個普遍的應用，是關

乎聖靈在哥尼流事件中導致他們說方言的特殊情況。在中止論派（cessationists）和非中止論派（non-cessationists）之間，這段經文被用來進行無數相當激烈的辯論。但雙方都錯失了路加的要點。讓我首先澄清，什麼**不是**這段經文的應用。實際上，說方言在此是一個神學和敘事的設計；我們必須從敘事的進展，而非我們實際的教會經驗，來解讀其中的神學。沒有任何一個在路加寫作中的可信人物（包含他自己）如此說：「你應該說方言才能蒙拯救。」說方言是否仍在今日發生，並不是路加所要表達的觀點。縱使我們相信說方言今日依舊存在，也和這段經文毫不相關。哥尼流的事件是一個特殊案例，因爲路加刻意容許一個特別的外邦人五旬節，來和使徒行傳第二章的猶太人五旬節相互平行；以致他可以爲這兩個團體之間的平等地位的討論，設下敘事的伏筆（徒十一，十五）。如此說來，路加眞正要表達的觀點乃與平等有關。眞正的議題，不在於說方言是否仍在今日發生，或聖靈是否可以在信主所有步驟（即悔改）發生之前出現。哥尼流的故事不可以、也不會被複製，因爲在這個事件之後，外邦人已經和猶太基督徒同有平等的地位。

當我們解讀這個故事時，「種族」的觀念確實充滿在整個敘事中。猶太教的象徵，和現代的「種族」觀念不可分割。現代讀者必須重新處境化這個故事，來思考他們在宣教中可能面臨的種族議題。從美國黑暗的奴隸歷史來看，我們發現在信仰上，種族問題可能是一件具破壞性的事情。在一項有關種族的謹愼研究中，卡特（J. Karmon Carter）針對美國白人如何歧視黑人作出了回應。他如此陳述：「雖然在他原來的地位上，他不被認爲是西方的；但基督教的中心人物－耶穌基督，至終被種族化成爲一個西方的人物。被重新認爲是一個西方的（理性的）宗教，基督教轉變成爲西方的文化財產。」[67] 這個種族神學，依然可以影響教會！雖然聖經流露出早期教會領袖和耶穌的猶太人身分，它也將種族問題視爲眞正福音宣教的可能障礙。耶穌和祂的早期領袖都是猶太人，因爲上帝必須揀

選一個種族，以容許道成肉身和祂的救恩歷史能夠成就，但上帝並沒有停在這個非常窄小的圈子中。經由祂的教會，上帝快速地超越這個界限。

對許多亞洲的華人基督徒而言，他們還是無法透過積極和策略性地推動教會的宣教工作，來完全接受其他國家或種族的移民勞工，或提倡他們的權利。在多元化的環境中，尋求同一種族的教會，實際上是在創造自己的種族組合；就像美國的一些白人，以自己的白人印象來創造耶穌或教會一樣。路加無疑顯示出地點對於宣教的重要性，但那是因爲逼迫而發生的。地點誠然重要，但不見得會按照我們所想像的宣教方式。多數人將宣教工場視爲遙遠的地方。現在有許多開發中的國家，將工人送到香港或台灣去尋求更好的生活。因此現在的宣教，很可能是地方性的。這種地方性的宣教，要求教會具備以英文或其他語言來接觸邊緣人士的服務。傳統以來，這些邊緣人士都被華人所輕視。在多元化的全球環境中，宣教不再單被遙遠的地點所限制。如今宣教很可能就在自己居所的轉角處。教會不應該試圖以自己的種族印像，來創造她的身分。教會應該接受那來自使徒行傳十至十一章的挑戰！

爲要了解故事的任何一部分，我們必須將整個使徒行傳十至十一章一併解讀。這個單一的故事情節，與現狀和改變有關。一個最宏觀的應用之一，就是「改變的上帝」（God of change）。爲了使進展發生，改變是必要的；然而，改變常是艱難而緩慢的。上帝改變得很快，但人卻改變得很慢。因爲人類抗拒改變。虔敬（而非政治聯合）是上帝工作的基礎。身爲一個參與神學對話的人，我認爲一個神學家的工作（包含一個會思想的信徒和群體），不見得總是重複過去的傳統，更要在持續的演變中，參與將片段整合在一起的工作。研究和對話，常常可以爲個人的信仰或群體中的信仰帶來一些調整；有時候的確是透過一種相當分歧和激烈的方式（例如，彼得對食物的障礙）。爲了要完成上帝更多的工作，改變勢必發生，而

上帝的眞理也會更多地被發現（亦即我們尚未發現所有的眞理）。上帝並沒有瓦解過去的眞理，但祂也爲彼得重新建構和重新處境化祂的眞理。改變，至終導致了第一個外邦人教會（即安提阿教會）被局外人稱爲基督徒的原因。沒有改變，影響不可能發生！因此，對於「保守主義」（conservatism）和「傳統主義」（traditionalism）的崇拜，勢必傷害任何一個基督教群體。崇拜傳統是文化偶像的一種形式，必須從任何一個想要成長的教會群體中被除去。[68] 在此的現代議題並非割禮或食物，而是文化－宗教傳統的議題。

像使徒行傳第十一章的這種辯論，未必是不好的；只要參與的人，願意在思想上採取更積極的角色。換言之，他們的思想必須超越有關傳統的狹窄理解，並且不以傳統爲目標，而要有著更具挑戰或冒險性的理想。眞正的影響不僅在於個人的生命被改變，更需要影響社會，如同安提阿那樣的大城市。耶路撒冷教會的辯論，只停留在對於外邦人的被動接受，和或許導致耶路撒冷教會差派巴拿巴前往安提阿教會視察的回應。使徒行傳十一章19節的敘事強烈地暗示，巴拿巴很可能在耶路撒冷的討論之前（而非之後），即來到安提阿教會（徒十一1～18）。如果這是眞的，那麼耶路撒冷教會的被動性，就變成是對教會正統派信仰的自滿。眞正的福音影響力，並不發生在我們的神聖群眾中。它涉及向外去接觸社會中遙遠和令人不安舒的角落。有多少華人教會，躲在神聖的群眾中呢？有關巴拿巴的後續故事，生動顯示耶路撒冷的環境。耶路撒冷教會似乎不關心向外發展，反而更憂慮有關控制和安定的議題。在向外發展這方面，路加發現耶路撒冷教會實際上有所欠缺。今日有許多教會，也顯然在這方面有所欠缺！

出現在這裡和使徒行傳第十五章的耶路撒冷的熱烈辯論，讓我們看見，突破總是和冒險脫離不了關係。大部分人都不喜歡冒險，而多數人也懼怕冒險。這也是多數人不適合成爲領袖的原因。上帝呼召彼得承擔一個冒險的職分，這和他的猶太人的安舒地帶完全相

反。很快地，他將使其他人也踏上冒險的旅程。在後來，甚至連雅各都必須爲了有關猶太禮儀的問題，表明並且堅持立場。事實上，衝突是不可避免的。使徒行傳十～十一章的整個故事情節，也和衝突與冒險有關。衝突發生在彼得自己的信念中，隨後衝突散布至他的群體中。冒險勢必帶來衝突。如此說來，一個對現狀自我滿足的群體，不可能影響任何人。冒險產生影響。當彼得和後來的雅各在事奉這個新的彌賽亞紀元時，他們雙雙爲自己帶來極大的危險。這個故事也讓我們看見，上帝如何在領袖身上工作。懼怕冒險的領袖，應該辭去領袖的職位，讓其他不怕冒險的人來掌控；因爲沒有冒險，絕對不會有進步！

對於革老丟的提及，也對提阿非羅深具意義。畢竟，對提阿非羅而言，饑荒是可以證實的。路加實際上是在饑荒發生之後，才寫下這段記錄。換言之，提阿非羅必須知道，雖然羅馬帝國的行徑有時相當易變，但上帝卻握有主權的掌控。亞迦布的預言清楚證明了，聖靈在這個稱爲外邦教會運動中的眞實工作，遠遠超越任何的人爲制度，其中也包括羅馬帝國。提阿非羅因此必須將自己和外邦宣教認同，而不是羅馬帝國。同時，這個關乎帝國的功課，也帶出有關代價的教導。更確切地說，凡像安提阿教會基督徒那樣蒙受福音好處的人，應該支持他們的嘉惠者，像是耶路撒冷教會基督徒。提阿非羅應該學習這個互惠的功課，好使他可以成爲那些爲福音勞苦之人的贊助者。

在我們自己的文化中，不論我們是否根據某個傳統來敬拜，都很容易在那個文化中變得舒服與習慣。在美國，沒有多少白人在參與黑人教會的敬拜時，會覺得舒服。也沒有多少華人基督徒，願意突破他們的文化隔閡，好在他們的職事風格中不帶華人的色彩，而使他們能夠接觸不同種族和語言的人們。甚至在華人教會中，一些來自台灣的信徒，也不想接觸從大陸來的華人。反之亦然。這種辯論一點也不新鮮！事實上，文化的維持似乎是人的本性。然而，那

些像巴拿巴和掃羅一樣突破界限的人，應該被慶賀而非被逼迫。

根據希臘－羅馬的背景，上帝也開始改變外邦人的家庭傳統；不是根據敬拜，而是根據每個成員的角色。每個成員如今都平等地領受聖靈。這項觀察對華人家庭相當有意義。一般來說，許多人認爲當整個家庭停止敬拜祖先和偶像時，改變就發生；正如羅馬基督徒，停止敬拜家庭神明一樣。[69] 毫無疑問地，這些都是改變的一部分。然而，既然在羅馬社會中，整個家庭的觀念與關係有關，我們也應該進入比較不絕對黑白分明的關係中。更確切地說，在華人的家庭中，長者倍受尊敬。這種觀念可能極端到一個地步，變成基督徒父母的絕對旨意必須被順服。然而，許多基督徒父母沒有看見上帝賜予他們孩子的恩賜，反而一味地要求孩子，作父母要他們作的事。家庭的互動應該存在於聖靈引導的平等主義中，不但所有的成員互相尊重，並且維持一個由上帝設立的健康階層制度（弗六）。這並不是容易的事，因爲文化的傳統很可能暗地滲入；不單影響孩子，並且影響父母的屬靈成長。

還有一個與安提阿教會有關的教導值得學習。亞迦布的預言，使他們有一個計畫性的持續捐獻過程。在一些基督徒中間存在著一種傾向，即他們只在他們想要奉獻時奉獻。這並不是佳美奉獻產生的方式。換言之，奉獻並不是根據突然的熱忱感，或三分鐘的模糊熱情。奉獻必須有計畫！那些沒有計畫奉獻的人，很可能完全不會奉獻。在管家身分的討論上，許多人發現財務很容易被忽略。順服是一個承諾，而不是一個感覺！

從全球經濟危機的角度來看，基督徒也蒙召要智慧地使用他們的財富，不是爲了自我縱慾，而是成爲那些比較不幸運之人的嘉惠者。在一個機會繁多的自由社會中，財務常是辛苦工作和教育的報償。然而，在這個世界中，有許多社會根本沒有自由，它們只有獨裁或寡頭政治存在；對這類社會中的人民，單要爬升至中產階級，都是一項相當不容易的挑戰。基督徒因此應當使用他們的財富，來

嘉惠這些社會中的被壓迫者，以致這些較不幸運的人可以生存。我認爲「我們簡單地生活，以使他人可以勉強生存」的古老格言，是來自安提阿敘事的佳美教導！

第9章

征服來自帝國的敵人

（徒十二）

那時，希律王下手苦害教會中幾個人，用刀殺了約翰的哥哥雅各。

他見猶太人喜歡這事，又去捉拿彼得。那時正是除酵的日子。

希律拿了彼得，收在監裡，交付四班兵丁看守，每班四個人，

意思要在逾越節後把他提出來，當著百姓辦他。

於是彼得被囚在監裡；教會卻為他切切地禱告神。

（徒十二1～5）

引言

這一章在情節的發展上，的確相當特別。[1] 毫無疑問地，它的焦點仍然停留在先前兩章彼得的資料中（即徒十～十一）。同時，使徒行傳第十一章安提阿敘事的插入，使得使徒行傳第十二章這個後續的故事，顯得相當不自然。威瑟林頓的解決方式是，將這個故事視爲延續先前篇章的題旨——發生在耶路撒冷的「逼迫」。[2] 事實上，只要我們可以將這個故事與司提反的逼迫（徒十一19）連結在一起，威瑟林頓的解決方式就是有道理的。然而，雖然這是一個不自然的連結，我認爲第十一章結尾有關革老丟的評論，確實和這一章佳美地連結在一起。其他同時發生的題旨，就如威瑟林頓所建議的，和這個「逼迫」題旨連結在一起。

葛瑞特認爲，在與路加福音九章31節的平行觀察之下，有一種神學典型自然呈現。[3] 換言之，希律這位逼迫者，成爲撒但勢力的象徵。正如耶穌得勝撒但，彼得也得勝希律。這個典型很難成立，因爲它無法解釋使徒行傳第十二章在上下文中的功能。渥爾提出一個更進一步的建議，他認爲彼得的資料爲保羅的宣教設下了伏筆。[4] 我無法同意渥爾；他認爲這個預備階段，是有關十二使徒使保羅的宣教產生最後的總結。[5] 取而代之地，我相信「敘事的預示」爲這一章的功能提供了答案。這一章實際預示了將發生在保羅宣教中的事情，其中包含來自帝國勢力的逼迫，和監獄的釋放。

希律亞基帕一世在使徒行傳十二章1節出現。他是大希律的孫子。希律家族和帝國的利益緊密連結，是一項眾所周知的事實。他們顯然不是猶太百姓的服事者，而是以自己的利益爲中心的權力中間人。在新近的學術研究中，希律的家族獲得了一個相當正面的形象改造。這類學者完全使用考古學的方法，因此錯失了聖經描述所展現的社會層面。[6] 這類學者的焦點，多數是希律家族的政治才能。希律家族的屬世成功，的確是不容否認的事實。然而，路加對

於他們的評估傾向負面。毫無疑問地，學者的形象改造是以這個家庭的成就爲焦點，但路加卻暴露他們成功背後的力量。對路加而言，成功並不包含藉著靠攏帝國制度而獲致的物質成功。如此說來，使徒行傳第十二章的故事，實際上是關於帝國的利益如何與上帝的利益敵對。更重要地，這是第一個來自帝國政府的逼迫記錄。在此之前，路加有關逼迫的記錄，多數來自猶太教之內的衝突。

有些註釋者僅將這段經文視爲兩個神蹟的故事，但我相信這是一種錯誤的看法，因爲其中蘊含強烈的「帝國」題旨和字彙。這個故事不但與發生在彼得身上的神蹟有關，也和希律的帝國野心緊密相連。當我們根據整本使徒行傳的角度來解讀時，這一章具有一個總結觀察的功能，在此之後，路加轉向保羅的資料。換言之，這一章就像一個總結摘要一樣，它的總結信息爲保羅的宣教企圖心設下了伏筆；耶穌基督的教會有上帝的支持，來得勝帝國對福音宣教的攔阻。從一開始，上帝就向羅馬帝國和現在的猶太宗教逼迫者宣戰，並且祂大大得勝！保羅將在使徒行傳下一個大段資料中，繼續這個傳承。既然必勝之路已經鋪妥，就沒有任何事情可以阻止保羅，應驗彼得已經開始的使徒行傳一章8節的大使命，並且圓滿地達成任務。這個故事分成兩個部分，其中包含兩個不同門徒的兩種不同命運，加上隨後發生的逼迫者希律王的死亡。

兩個命運，一個逼迫者

故事情節

這個故事以發生在教會中的壞消息爲開始（徒十二1～2）。雅各大約在公元44年被處死，一般推測他被砍頭而死。使徒行傳十二章3節清楚顯示，逼迫的動機是政治而非宗教的，因爲希律試圖取悅猶太人。他利用猶太人的宗教情懷，在他的國民中獲得政治的支

持。這個故事應該根據羅馬的法律制度來解讀，因爲它保護像猶太教這類的官方宗教。教會的信徒在此沒有受到保護，揭示彌賽亞群體已經慢慢地和猶太教分開。至少，對希律來說，這些信徒沒有被法律保護，因此可以任意逼迫。由希律所代表的羅馬制度，因此不總是與基督教爲友。

彼得是希律政治野心的下一個犧牲者。當讀者想到羅馬監獄時，許多人馬上提起保羅，但最早的受害者實際上是彼得。這甚至不是他第一次坐監。猶太的醜陋政治是這個故事和下一個敘事的主題。就目前而言，彼得被捕的時間，正是除酵的日子。根據舊約傳統，這個節期和逾越節有關（出十二～十三），爲要紀念耶和華將以色列人從埃及拯救出來。根據使徒行傳十二章4節，彼得的審判預定在逾越節舉行，和耶穌的受難相似（除了在除酵日的七天之內，不可執行判決以外）。審判的提及或許暗示了，雅各的死亡也是經由審判的決定。換言之，雖然原因並不公義，但希律至少遵循羅馬的制度。如此說來，羅馬的制度的確沒有公義。

使徒行傳十二章5節讓我們看見，教會以熱切的禱告爲回應。[7]彼得的情況十分危急，因爲他被收在監裡，並且有政府的兵丁時刻看守他。使徒行傳十二章4節，論及四班兵丁。使徒行傳十二章6節，描述被兩條鐵鍊鎖著的彼得，睡在兩個兵丁當中，而看守的人也在門外看守。除了神蹟之外，絕對沒有逃脫的可能。比起擔憂，彼得竟然是如此熟睡，以致天使必須拍他的肋旁而非肩膀，來喚醒他。神蹟也顯示出，兵丁也同樣地熟睡。

那夜，藉著使徒行傳十二章8～10節的一個天使，教會的禱告得到應允。路加努力地在使徒行傳十二章1～6節，描述彼得所處的嚴重情況，以使逃脫的過程更令人驚嘆。就人來看，這個逃脫是不可能的。被天使拍醒的彼得，正在熟睡中。天使接著在使徒行傳十二章8節，叫彼得披上外衣跟著他走。披上外衣的姿勢，顯示彼得預備永遠離開那個地方。更難堪的是，兵丁完全熟睡。使徒行傳十

二章10節那批看守牢門的兵丁，也毫無所知。究竟這事如何發生？沒人知道！使徒行傳十二章9節中的彼得，被這事震驚，還以爲他見了異象。當十二章11節中的彼得終於醒悟過來時，他把這個事件視爲神蹟，上帝將他從希律和懷敵意的猶太百姓中間拯救出來。[8]

當路加記錄教會對於彼得逃脫之回應的故事時，路加對當時情況的描述，流露出生動的幽默色彩。當彼得來到起初爲他切切禱告之信徒的聚集處時，喜劇的意味躍然呈現。彼得將要接觸的房子，顯然屬於一個相當富有的人，因爲有許多人在那裡聚集。這清楚顯示，並不是每一個人都以相同的方式分享他的物質財富。有些人像使徒行傳三～四章那樣，賣了他們的財產；而另一些人則將他們的財產拿出來，作爲敬拜的地方。很有可能他們也負責供應愛筵和擘餅的食物。當彼得抵達約翰馬可的母親的家中時，一個名叫羅大的使女出來探聽。她不但沒有像她當行的打開門，她的震驚還使她回去告訴別人有關彼得的事（徒十二14）。信徒猶疑的信心更加明顯，因爲他們對羅大說她發瘋了。這些信徒正在禱告，但他們不相信他們的禱告蒙應允；這是值得我們停佇片刻，來注意一下的重要觀察。上帝滿有恩典，因爲祂沒有按照信徒微小的信心，來回應他們的禱告。彼得必須不住地敲門，直到他們開了門。他們依舊震驚不已！我全心同意錢柏絲（Kathy Chambers）的觀察，她認爲路加在這個敘事中，使用幽默的筆法。[9]

彼得的惟一關切，就是將這個大好消息告訴耶穌的兄弟雅各。尤其根據使徒行傳十一章18節的角度，路加在此的刻劃，並未給予猶太信徒太多的稱讚。路加是一個寫實主義者，在需要時，他很能夠爲猶太信徒刻劃一幅不甚完美的圖畫。剛剛通過兵丁看守的獄門的彼得，現在竟然無法進入一個家庭教會。猶太信徒是如此被他們的視野所限制，甚至連一個蒙應允的禱告，都可以暴露出他們信心的不足。可見，個人的偏見有可能極端可笑。事實上，眞正「發瘋」的，是那些不相信他們自己的禱告已蒙應允的人。在使徒行傳

十二章17節中，彼得要雅各和耶路撒冷的弟兄們，知道他已經被拯救出監，因爲他不要他們繼續擔心。這個消息的分享也展現路加記錄的準確性，因爲有許多見證人爲所發生的事情提供細節。這個沒有信心的故事揭示出，猶太人的教會已經在外邦教會宣教的推動上，失去了一些屬靈的動力；這個外邦宣教將在使徒行傳一章8節的應驗中，得到最終的勝利。從現在開始，彼得的角色就消失了！在不承認彼得的出監是自己的錯誤之下，希律開始尋索彼得。既然他找不著彼得，他就殺害了看守的兵丁（徒十二19）。

在說明完故事的整個情節之後，我認爲有一件事是重要的，就是指出彼得這個故事有一個奇怪的發生點；因爲它和其他在前的敘事之間，並沒有許多年代次序上的記號關聯。希律的年代應該是在公元40年初期，可能大約是公元44年。[10] 雖然沒有清楚的時間指標，但它和使徒行傳第十一章的安提阿敘事，實際上有某種連結。如果故事不是按年代次序安排，那麼就是按照主題了；然而，是什麼主題呢？它誠然不像一些學者所聲稱的，是「彼得將職事轉給保羅」的主題。因爲若是如此，爲什麼不讓轉接直接發生在哥尼流之後。畢竟，在使徒行傳第十一章時，保羅已經開始事奉了。爲何又重新回到與彼得有關的主題呢？我的主張是，敘事的信息實際上相當清楚。在故事中，彼得回到那些屬於耶路撒冷團體的人當中。無怪乎，博克將這個故事稱爲「耶路撒冷教會的最後討論」。[11] 路加在描述這個情形所使用的幽默文筆，實在相當生動。這個故事應該和先前耶路撒冷團體的信心記錄相對照（徒四31）－在其中雖有嚴厲的逼迫，但信徒卻充滿信心，放膽禱告。在現在這個個案中，人們雖然禱告，卻不相信上帝對禱告的應允。路加帶有嘲笑意味的幽默，疏遠了現在的耶路撒冷教會，因爲她已經成爲制度化和封閉的信仰（參徒十一18）。難怪路加要在使徒行傳十三章1節，立即帶出安提阿成爲宣教基地的討論。即便是一個堅固的教會，都很可能快速地變得毫無生氣。在近乎十年的短短時間內，耶路撒冷教會的地

位，很快地就要被安提阿教會所取代。

許多學者認爲使徒行傳一～十二章，以彼得爲焦點；而使徒行傳十三～二十八章，則以保羅爲焦點。這種傳記式的主題詮釋，事實上並不正確。蘭吉內克（Bruce W. Longenecker）嘗試建立一種看法，指出使徒行傳第十二章的結束，是進入使徒行傳第十三章的修辭轉折，因爲彼得將宣教敘事轉給保羅。[12] 我認爲使徒行傳第九章及隨後篇章，已經開始將焦點轉向外邦宣教；路加並沒有等到使徒行傳第十三章，才開始展現外邦宣教的焦點。彼得和保羅在使徒行傳九～十二章的工作交叉，不容許讀者將其視爲傳記結構的分割點。如同我們已經觀察的，這個彼得的故事並不眞正關乎彼得。相反地，彼得的故事一方面和耶路撒冷教會的衰微有關，另一方面，和在後續故事中帝國勢力的衰微有關。如此說來，在現階段，我們必須將這個故事，更宏觀地視爲超越彼得和保羅之英雄故事的議題。否則，我們會覺得困惑。更宏觀的故事，乃是教會宣教的故事；耶路撒冷教會日漸衰微的力量，和安提阿教會日漸增長的力量，將在敘事的進展中愈來愈明顯。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

彼得在監獄裡短暫停留的敘事，部分地應驗了路加福音二十一章12節，有關門徒要被逼迫並被收在監裡的預言。耶穌親口述說的逼迫預言，必定讓門徒感到震驚，但它和「終末」的討論一併出現。在末期來到之前，逼迫必然臨到。再一次地，就像使徒行傳直至目前的其他逼迫一樣，這個逼迫象徵指向耶穌復臨的「彌賽亞的災難」（messianic woe）。換言之，對路加而言，這個事件不但超越歷史意義，更賦予歷史一個終末觀的意味。這個新處境不但讓彼得因宗教逼迫而陷於危機，並且在嚴厲的程度上日益增強。彼得現在所面對的，是那些具有「眞正」權勢的人。希律無疑代表路加福音二十一章12節所稱的「君王諸侯」。[13] 從先前來自宗教領袖的逼

迫，進展至來自君王和諸侯的逼迫，清楚揭示彌賽亞復臨的逼近。極其反諷地，路加日益嚴厲的「彌賽亞的災難」的應驗，向教會有力地展現基督必定復臨的不變應許。這種逼迫的終末觀視野，爲門徒在使徒行傳一章6節迫切提出的問題，提供了答案：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」什麼事情必然伴隨著國度而來？這個事件的發生時間，的確相當特別。

在我們討論這個關鍵性的時間之前，我們首先也必須注意，「釋放」（release）在路加－使徒行傳中的完整觀念。路加福音四章18節，清楚引用以賽亞書六十一章1～2節，指出彌賽亞職事的一部分，就是被擄的得釋放。當耶穌來到以色列時，這個「釋放」的題旨通常被視爲趕鬼或其他類型的釋放。當然，以色列在被擄中的原始情境，也可以被納入考慮。雖然存在著一些想要推翻羅馬統治的猶太革命分子，但耶穌來，乃是要人從他們的屬靈俘擄中釋放出來。如此說來，當耶穌在世時，一個完全以物質和政治角度來詮釋暴力革命的方式，是不適切的；但政治層面仍然存在於使徒行傳中。尤有甚者，在使徒行傳這段經文中，彼得的釋放，更揭示了這個國度職事的另一個面向。雖然耶穌沒有親身在場，但耶穌如今藉著超自然的神蹟，以一種鮮活與全新的方式，釋放了被擄的。希律的邪惡意念所代表的羅馬人，是新巴比倫，她監禁了彼得這位眞正的以色列俘虜。耶穌使人得自由的職事，顯示彌賽亞的國度逐漸卻確實地得到應驗。

許多註釋者著迷於史實研究，想要知道這個事件是否眞正發生在逾越節。以強森爲例，他發現時間很特別，因爲它似乎中斷了猶太人的宗教節期。[14] 然而，這正是路加的觀點，因爲不只從這個事件開始，甚至在耶穌被捕時，這個特別的時間已經呈現。不過，如果我們從路加對於希律家族和猶太人之間的歷史興趣來解讀，強森的觀點也頗有助益。在路加福音二十一章12節，耶穌對於會堂和外邦統治者的相提並論，揭示了兩者之間的緊密連結。在彼得的被

捕中，羅馬殖民地的代表希律，和猶太人之間的合作，幾乎天衣無縫。在耶穌的被捕中，路加努力地指出，猶太人甚至贊同對於他們自己節期的違犯；雖然這種違犯不是來自猶太人自己，而是來自外國的殖民統治者。他們如此行，乃是爲了逼迫耶穌和那些跟隨耶穌的人。博克如此陳述：「在這個歡慶生命的節慶時期中，領袖們卻計謀結束這位爲人帶來生命的耶穌之生命。」[15]

要開始觀察路加平行的經文出處，當然是路加福音二十二章1節。在耶穌的被捕中，違犯猶太人的節期，是由猶太人開始的，因而導致和羅馬人的合作（亦即彼拉多）。在路加福音二十三章7～9節耶穌受審的記錄中，彼拉多將耶穌送到希律安提帕那裡，接受他的審問。耶穌對於希律的審問一言不答，這點使許多詮釋者感到困惑。例如，博克認爲，這是因爲耶穌實在沒有什麼話可以再說。[16]費茲梅爾則認爲，路加刻意顯示耶穌對於整個情況的掌控。[17]我認爲耶穌的一言不答，實際上和耶穌在路加福音十三章31～35節，要猶太宗教領袖傳遞給希律安提帕的信息有關。路加福音第十三章和第二十三章之間的關聯，更生動地受到強調；因爲兩處都包含了希律和猶太宗教領袖。耶穌若是爲了自己免於罪責而辯護，祂將無法應驗自己所預言的受死，而受死是祂先前信息的一部分（路十三31～35）。可見，耶穌保持靜默，乃爲確定祂自己的受死，以致反諷地向希律安提帕證明，祂先前預言的有效性。從那時候開始，彼拉多和希律成爲朋友，並且協調他們之間的差異（路二十三12）。巴勒斯坦的政治實在詭譎多變。在使徒行傳中，違犯節期的始作俑者則對調過來，因爲希律挾持猶太人所給予的贊同暗示，開始了這個過程。不管是在哪個案例中，也不管是由猶太人或外邦統治者開始的，過程都共有一條相同的線索。更確切地說，耶穌和彼得的雙雙被捕，都有猶太人和外邦人的共同合作。這個世界實際上和耶穌與祂的門徒敵對！

另外一個平行，和對超自然事件的「懷疑」題旨有關。在路加

福音第二十四章的復活敘事中，顯然充滿了無知和不正確的資訊。而有關彼得被釋放的故事，當中也充滿了無知和不正確的資訊。根據路加的神學，將彼得視爲他自己的天使，無疑是相當概略的。因爲路加從來沒有將個人的天使視爲廣泛的基督教信念。尤有甚者，對婦女的「懷疑」也繼續在此出現。比性別的問題更重要的是，這裡的情境是禱告蒙應允；就像復活是預言的應驗一樣。然而，懷疑籠罩了門徒。如果懷疑不是那麼悲劇性的話，那麼懷疑實在是一件可笑的事情。這個故事展現了門徒的人性，因爲懷疑很自然地出現。

逼迫者的死亡

故事情節

來到該撒利亞的希律，現在流露出他眞實的本色。[18] 希律對於推羅、西頓人的惱怒，導致他們前來求和。他們想要求和，因爲希律仍然控制糧食的供應。這再次提醒我們，出現在使徒行傳十一章28～29節的糧食議題。就像那些和羅馬帝國制度的上層階級有關的人士一樣，希律控制了糧食的來源。尤有甚者，提及該撒利亞，更象徵著帝國的陰影籠罩猶太全地。畢竟，該撒利亞是猶太的軍事首都。如同我在前的陳述，凡掌控糧食的人，就掌控了百姓。在帝國中，與糧食有關的暴動，其出現次數實在驚人。當這些暴動發生時，每個人都蒙受損失，尤其是那些擁有小生意的商人。溫特（Bruce W. Winter）的陳述如下：「在古代的世界中，穀物已經成爲一個政治要素，就像在二十世紀中，石油即將要扮演的角色一樣。」他的看法實際上相當眞實！[19] 糧價可能上漲。更糟的是，稅收的模式也可能改變。所有的社會不安，將隨之出現。

我還記得在英國時，石油問題曾經導致社會不安。當我在英國

攻讀博士學位時，我記得有一次發生汽油搶購，造成民眾恐慌，許多加油站缺油，許多車子進退不得，被迫停在道路四處，甚至停在加油站，因而導致嚴重的交通阻塞和極大的不便。同樣的搶購可能還會發生。就像使徒行傳十一章28節所提的革老丟年間一樣，饑荒可能破壞土地；但和希律有關的人爲因素，也可能導致嚴重的問題。希律決定供應的數量，將造成糧價的波動。希律深知，他可以造成猶太人的混亂。而猶太人也明白這件事實，因此他們想要與希律和好。

在一個會見百姓的場合中，希律運用他的修辭，並且得到百姓的讚美。在古代，修辭是表彰一個人的社會地位的指標。約瑟夫的歷史證實希律的地位，因爲他在死以前要建造一座城牆；這座城牆，後來使得耶路撒冷在公元70年的羅馬圍城中難以攻破（Josephus *BJ* 2.218）。[20]因著與生俱來的驕傲，希律接受了百姓的褻瀆聲稱：百姓認爲他的聲音是上帝的聲音。主的使者立刻處罰他，使他氣絕。這個事件，也被約瑟夫以顯著相似的評估記錄下來（Josephus *AJ* 19.346.350）。在約瑟夫的記錄中，連續四至五天的痛苦胃痛是希律的死因。對路加而言，造成胃痛的無疑是蟲。這個有關主的使者的事件，和彼得被使者拯救的事件，佳美地連成一氣；因爲上帝再度以機智勝過希律。如果單單解讀使徒行傳十二章23節，多數人都會覺得這段經文過度嚴厲。這位對以色列上帝所知有限的希律，如何可能將榮耀歸給上帝呢？但如果我們從這一章的整個故事來解讀時，我們就明白他是以上帝敵人的角色而接受懲罰，這實在相當公義。尤有甚者，使徒行傳十二章24～25節的結尾摘要，顯示這段經文實在是一種對照，顯出福音的勝利和它敵人的潰敗。或許希律的死亡，容許福音更快速地擴展。路加反諷的筆觸顯露出，帝國的勢力並不像它所要展現的那般堅不可摧。當希律的話語被死亡擊敗時，巴拿巴和掃羅繼續在外邦人中事奉、傳講上帝的話語。最後的摘要陳述，總結了早期教會所有的宣教努力。沒有任

何一件事情，可以阻擋宣教向地極前進！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

希律家族和上帝的國度之間的衝突，實際上相當早就開始了。使徒行傳十二章2節記載約翰的哥哥雅各被殺頭，寫照了路加福音九章9節，先前施洗約翰被希律安提帕斬死的事件。在希律安提帕的案例中，耶穌以「狐狸」的稱呼定罪他（路十三31～33），這清楚指向希律最後參與耶路撒冷罪惡的角色。如同我們在前已經討論過的，希律無法逃脫與殺害耶路撒冷的先知耶穌有關的罪惡。在帕森司相當有助益的研究中，他指出動物常常被用來和個人的道德品格比較。狐狸有時傳遞一種負面的觀念，就像今日的用法一樣——牠是一種狡猾的動物。[21] 在逮捕彼得的希律亞基帕一世的案例中，上帝的懲罰來得極快。這次，上帝快速地報應帝國的不公義！

然而，我們絕對不可忽略耶穌自己話語中的「從監獄中被釋放」的題旨；這早就出現在路加福音四章18～19節中。既然路加福音四章18～19節，已經從以賽亞書六十一章1、2節引用類似的話語，我相信耶穌的話語，也是一種來自以賽亞書四十二章7節，有關耶穌之彌賽亞工作的旁徵。對以這種方式被釋放的彼得來說，使者向他保證一件事：耶穌的職事尚未完成。就像耶穌一樣，彼得繼續醫治和宣講的職事。既然耶穌和彼得同在，如果耶穌願意，祂可以爲了自己的緣故，將彼得這位囚犯釋放出來。這個事件尤其重要，因爲在雅各死了之後，教會實在需要這個確據。上帝的僕人可能來來去去，但耶穌的國度卻永遠存在。上帝也可以選擇，更長久地使用祂的僕人，或早早地將他接回天家。這完全是祂的選擇！

當我們解讀使徒行傳中的演說數量，和人們接受這些演說的方式時，有一個題旨很顯著突出。更確切地說，從彼得在使徒行傳四章13節的演說開始，人們就開始注意到彼得那沒有學問的特徵。修辭是贏得朋友和影響人的重要方式。在路加福音四章22節中，耶

穌在職事一開始時的驚人演說，也使祂的出身受到質疑。事實是，不論在古代或現代的一些例子中，演說具有描述一個人的功能。像耶穌和彼得這樣雙雙被認爲沒學問的人，竟然能夠發表這種勇敢又有道理的演說，實際上是相當不尋常的。現在我們必須將希律的修辭，和耶穌及沒有學問的使徒的修辭並列比較，以觀察希律的死亡所蘊含的意義。希律的修辭才華，確實對他有極大的幫助。然而，所有使他爬升到現今地位的野心和惡劣行徑，終於使他遭遇死亡的命運。藉著希律的修辭這個例子，路加顯示出世界的修辭並不是成功的最重要因素。早在路加福音二十一章14節，耶穌已經論及超自然的力量將幫助門徒，在法庭中講述他們的辯護演說。雖然保羅的辯護演說確實流露他的高等訓練，但上帝的能力比修辭訓練更加重要！

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

這一章主要針對的對象，是希律亞基帕一世這位聞名的人物。提阿非羅一定相當熟悉這個聲譽敗壞的家族。帝國在巴勒斯坦的獲利，實際上是以這個家族爲代表。彼得得勝這個逼迫，清楚顯示上帝國度的力量。雅各的被斬，必定成爲上帝全能力量的絆腳石；這也是路加以更多篇幅，敘述希律敗亡的原因。換言之，提阿非羅應該知道，帝國的利益將要消逝。他必須學習活出他自己的基督徒身分，藉此顯示他與基督徒站在同一陣線。當這個世界的國度和上帝的國度衝突時，只有一方能夠站立。身爲帝國勢力的中間人，提阿非羅再度要將上帝國度的利益，放在他自己和帝國制度的利益之上。

希律的死亡也指向聖殿；「聖殿」是路加的一個重要題旨。提阿非羅一定相當熟悉這個猶太宗教和民族的重要象徵。希律之死縮

短了他的建築計畫，他的計畫原本可以給予聖殿極大的力量，而將耶路撒冷從公元70年的災難中拯救出來。藉著削減這個建築計畫的資源，路加刻意顯示出，猶太人和他們的帝國征服者爲要逼迫基督徒而進行的合作，已經被縮短成他們自己的死亡。這不啻是一項嚴厲的警告！

對今日信徒而言，這段經文尤其令人震驚的部分，當屬彼得抵達之後的信徒禱告場景。雖然早期教會經歷了無數的神蹟，但他們對於上帝的下一個作爲，卻仍然作出不信的回應。應該滿懷信心的信徒，實際上發現他們很難相信彼得已經被釋放了。無人可以避免懷疑的問題。在這個故事中，懷疑並不是缺少禱告，而是缺少有信心的禱告。爲什麼信徒會預期上帝不應允禱告呢？這似乎就是這個禱告場景所表現的問題，但這種表現卻不應存在。如此說來，彼得的釋放挑戰了信徒，當以嚴肅而非三心二意的方式來面對他們的禱告；他們實際上應當期待會從上帝那裡得到應允。路加在此對於教會所刻劃的可笑畫面，我們不要模仿。

第10章

聖靈征服小亞細亞

（徒十三～十四）

二人在以哥念同進猶太人的會堂，在那裡講的，叫猶太人和希臘人信的很多。

但那不順從的猶太人聳動外邦人，叫他們心裡惱恨弟兄。

二人在那裡住了多日，倚靠主放膽講道；

主藉他們的手施行神蹟奇事，證明他的恩道。

城裡的眾人就分了黨，有附從猶太人的，有附從使徒的。

（徒十四1～4）

引言

使徒行傳十三～十四章掀起了宣教的新紀元，主要與保羅的宣教旅行有關。這個段落資料開始了保羅的旅行，勢將主導使徒行傳其餘的部分。在解讀使徒行傳第十三章時，相當重要的是，注意到它是使徒行傳第十一章安提阿敘事的延續；因此使得使徒行傳第十二章成爲一個篇幅頗長的附記。[1] 注意到這個職事和耶路撒冷教會有些關聯（徒十二25），也相當重要，因爲此處顯示出宣教還沒有完全轉移至安提阿。不過，宣教已經在轉向安提阿的過程中。在此的這個故事乃要顯示，在完成使徒行傳一章8節所開展的更大目標上，安提阿教會所繼續帶出的影響。在使徒行傳第十一章中的安提阿教會，向耶路撒冷教會伸出援手，幫助這些屬靈上的猶太嘉惠者；而在這段經文中的安提阿教會，則超越城市的界限，向外接觸未得之民。這也是「保羅」這個爲人所知的名字（而非「掃羅」），第一次被提及的地方。安提阿教會的聲譽不應該被低估！安提阿教會的影響是如此巨大，以致當保羅在他自己的書信——加拉太書第二章，談論這個教會時，他假設加拉太信徒已經知道，這個聞名的安提阿教會和它的政治事務。安提阿教會將繼續成爲保羅一個堅固的宣教中心！

差派

故事情節

宣教的差派，可見於使徒行傳十三章1～3節。在使徒行傳第一章，有關揀選之記錄的先前討論中已經提及這段經文。經文清楚顯示，有幾個元素是差派過程的重要部分。

第一，有一個能夠實行這個工作的候選人團體存在，他們在使

徒行傳十三章1～2節中，被稱爲先知和教師。這些人和他們所來自的地理位置相連；這些地理位置已經出現於使徒行傳十一章19～20節。換言之，這段資料是使徒行傳第十一章中安提阿人信主的成果。這段資料揭示了，路加爲何首先提及安提阿敘事的原因：要展現宣教對於安提阿教會的重要性。無庸置疑地，先知和教師這兩個職分，可能在恩賜上重疊；但巴瑞特的說詞：「這兩者之間的區別，可能在於方式而非內容」，顯然誇大敘述了兩者的相似性。[2] 出自使徒行傳的先知例子，確實顯示先知和教師各自的獨特性和兩者的差異性（徒十一27～28）。先知和教師的名單，包含巴拿巴和掃羅。威瑟林頓注意到，巴拿巴和掃羅各占名單的首尾，因此不單顯示他們平常在一起的次序，並且展現兩個人的重要性。[3]「有」（there were / ἦσαν）的未完成式直說語氣（imperfect indicative tense），顯示路加從現在的視野來觀看過去事件的典型敘事風格（參徒一10、13，二1）。我相信這是未完成式的一種回溯的用法，顯示跨越一段短暫時間的一個過去事件。[4] 帕森司和丘利建議，在此的「地方教會」附帶地顯示出路加在回顧過去的情形；也就是這個年輕的教會還維持著地方性，並且沒有必要的階級組織和官僚制度之時。[5] 對於第二代的基督徒而言，這種教師和先知已經是過去的事了，尤其是像這樣一個獨特的團體。路加帶著強調這兩個人的觀點，漂亮地以這種方式建構名單；因爲這兩個人在使徒行傳第十一章，對安提阿教會實在具有無比的重要性。這所有的人，也似乎符合先前福音宣教之同工名單的希臘化特徵（例如，徒六5）。我們實在沒有理由同意巴瑞特的看法；他認爲路加發明一個有關其他名字的故事，藉此將自己的時間放入使徒行傳敘事的解讀中，除此之外，這些名字實際上毫無用處。[6] 先知的提及，也讓我們想起使徒行傳第十一章的亞迦布；他的預言導致猶太人和外邦人更進一步的合一。馬念和分封王希律之名的提及，展現和路加福音十三章31節的關聯。在此我們看見兩個一同長大的人，馬念成爲上帝的朋友，而希律安提帕

則成爲上帝的敵人。

第二，當他們在使徒行傳十三章2節中敬拜和禁食時，揀選的工作就發生了。這個名單的整個希臘化風格，預示了路加有關向外邦人宣教的故事。這個宣教即將出現。這再次符合了安提阿教會的外邦人特色。這個揀選宣教士的過程相當獨特，因爲使徒行傳惟一描述禁食的動詞在此出現了兩次；但我們不可過度地將其詮釋爲挑選現代領袖的公式。[7]

第三，揀選的工作，乃由使徒行傳十三章2節中的聖靈開始，最有可能是因爲門徒集體的敬拜和禱告。[8]斯托得認爲，針對聖靈要將這些人分別出來的最初催促，禁食乃是由此而生的一個回應。事實上，沒有理由認爲他們的禁食具有挑選領袖的特殊目的（像一些現代詮釋者所想的那樣）。[9]相反地，揀選的過程乃是猶太人一般敬虔慣例的自然流露。極爲清楚地，教會的肢體生活是爲了要產生一份宣教。換言之，聖靈的工作是藉群體顯現出來，而這一次，這個工作就是宣教！在使徒行傳中，首要優先的是聖靈的工作，祂經由教會直接說話。

第四，這個先知和教師的團體，按手在巴拿巴和掃羅的頭上，以打發他們出去（徒十三3）。從這個故事來看，我們至少可以看見，教會不是一個不願意外展的神聖群眾。相反地，當教會一起敬拜時，教會就向外擴展。在敬拜和宣教的平衡上，安提阿是一個最成功的教會。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

這個關於揀選的故事，很像先前路加福音六章12～16節和使徒行傳第一章的寫實故事一樣。它們之間的相似之處，顯見於更廣的上下文，亦即爲了揀選國度工人而進行的禱告。認爲在每一個個案中，禱告都是揀選的主要導因，似乎是一種錯誤的假設。只有在使徒行傳一章24節，教會特別爲揀選馬提亞而禱告；但這和認爲所

有這些揀選經文都需要禱告的說法，是大不相同的。在使徒行傳六章1～6節，耶路撒冷的使徒揀選七個管理飯食的同工中也有禱告，但禱告發生在七個同工已經被揀選之後。這個禱告似乎是一種祝福或確認，而非尋求上帝旨意的行動。路加排鋪敘事的方式，一點也不公式化。即便在具有相同的禱告元素時，路加還是在不同的情境中，保持它們各自的變化。

在解讀這類平行時，有一件事是肯定的：當一個人禱告時，上帝的旨意就被明白。宣教是在禱告當中發生！禱告很可能像使徒行傳第十章的彼得和哥尼流一樣，是一種個人的禱告；但十分常見的是，就像使徒行傳第一章揀選馬提亞的個案和這裡的差派一樣，禱告乃是集體的禱告。彼得因此在使徒行傳十～十一章，開啓了聖靈引導的一個向外邦人的聖靈彰顯的宣教。保羅也在使徒行傳十三至二十一章，開啓了向外邦人的宣教。然而，禱告的形式仍然不同。或許，這些平行指出，路加想要避免個人主義和制度這兩個極端。換言之，個人確實需要在一個行動中，確信上帝的旨意；但不論在事件之前（即這個案例）或之後（即哥尼流的案例），肢體的認同也是必要和健康的。

在觀察宣教的差派層面的同時，我們知道這個故事不僅是一個揀選的故事，也是一個差派的故事。[10] 路加在此顯示的模式，和路加福音第十章的差派七十（二）位門徒極其相似。七十（二）位門徒的差派故事是如此重要，以致路加福音十章1～12節，將爲保羅在使徒行傳十三至二十章的宣教帶出意義；七十（二）位門徒的差派，是耶穌在此早就設立的模式。在保羅之前，一些宣教活動比較是一種意外事件（徒八，十一19～30），並具個人性的特質（徒十）。雖然彼得和約翰在使徒行傳第三章成對地事奉，但嚴格來說，他們所作的不能算是眞正的宣教。使徒行傳第十三章開始一種針對遙遠之地，並且有目的和有組織的嶄新宣教模式。這是過往耶穌差派七十（二）位門徒宣教之題旨的全新發展。這並不是一個膚

淺的表面平行，我們必須注意這七十（二）位門徒是一個團體；和路加福音九章1～9節中的十二門徒大異其趣，因爲在有關十二門徒的經文中，沒有「兩個兩個」的強調或刻意提及。這七十（二）位門徒並不是使徒。在路加的架構中，不論巴拿巴或保羅，都沒有被清楚地標誌成一個個人的「使徒」。他們當然應當跟隨路加所記錄的七十（二）位門徒的差派模式，因爲那裡的方法是「兩個兩個」的。這個平行不但超乎平常，並且將在彼西底的安提阿的故事結尾時，展現更重要的意義。就目前而言，巴拿巴和保羅正在應驗和繼續七十（二）位門徒爲國度事奉的宣教。

先知在此的提及，也暗示和使徒行傳二章1～4節的平行；其中有聖靈的彰顯，就像這裡的使徒行傳十三章1～3節一樣。使徒行傳二章17節的預言，馬上就在掃羅和巴拿巴的差派中被應驗了。他們是被預言所差派的。他們自己就是先知！這個記錄以和彼得起初的預言的相同傳統，合法化了這兩個人的職事。他們沒有作任何與上帝旨意相反的事情。他們正在應驗上帝的旨意！尤有甚者，彼得在使徒行傳第二章所強調的末後的日子，再次地經由這個宣教得到證明。在這個意味上，這段經文以相當有意義的方式，將七十（二）位門徒的差派和五旬節連結在一起。終末的應驗和保羅的合法性，是路加的最主要關切。

塞浦路斯：設下伏筆的宣教

故事情節

雖然是被教會所差派，但在使徒行傳十三章4節，路加刻意強調差派實際是聖靈的工作。如此說來，聖靈的工作和教會的工作一樣。在這個案例中，使徒行傳十三章4～12節描述，教會的工作在塞浦路斯進行。掃羅和巴拿巴坐船，來到塞浦路斯。約翰馬可也與

他們同行。如果聖靈差遣巴拿巴和掃羅爲主要的宣教士，那麼約翰馬可就是他們的助手。有約翰馬可這位已經忠心地和他們旅行一段時間的助手（徒十二25），並不是特別不尋常的事。事實上，使徒行傳十三章13節暗示了還有其他的同伴，和他們一起旅行。塞浦路斯島的地點使它成爲東方和西方的通道，有許多不同的人們坐船經此，並且有一些人選擇留下來。在保羅的時代，塞浦路斯島分成四個區域：帕弗（Paphos）、撒拉米（Salamis）、阿馬圖斯（Amathus）和拉彼索斯（Lapethos）。[11] 四個區域中的兩個區域，可見於此（即撒拉米和帕弗）。它的重要性將在後文更顯清楚。塞浦路斯的多元文化環境，使它成爲應驗使徒行傳一章8節的理想之地，因爲各種各類的人都可以被接觸到。使徒行傳中所有船隻的提及，實際上和羅馬歷史中一些最偉大的繁榮相符一致。若沒有船隻將食物從農業鄉村運到大城市，羅馬帝國絕對無法維持它的勢力。這相同的路線，也傳揚了保羅的福音。耶穌的國度，藉著在保羅裡面的聖靈的工作，現在開始使用帝國的便利工具來傳揚福音，以應驗使徒行傳一章8節的上帝計畫。

在撒拉米這個塞浦路斯的首都中，他們在猶太人的會堂裡宣講。這是保羅典型的職事風格，他總是先從猶太人開始。保羅將繼續在會堂的制度中工作，爲的是一個非常實際的原因：猶太教受到羅馬人的法律保護。路加非常熱切地在這個情境中顯示保羅的宣教，因爲他要爲基督教辯護（或更好地，給提阿非羅一些工具來爲基督教辯護）；好使基督教不被詆毀成一個擾亂羅馬和平的外國異教。尤有甚者，或許這也和使徒行傳一章8節的詮釋有關，這個詮釋清楚地表達在保羅的書信中，即猶太人比外邦人先得到福音。保羅自己在羅馬書一章16節，肯定了這個策略。和古典自由派的極端鑑別分析（hyper-critical analysis）所持的意見相反，這正是猶太教和教會的連結點，也是保羅和路加最大的共同處。從在此的宣教策略來看，路加的記錄和保羅的書信完全一致。更實際地，或許保羅

認爲最合理的就是從會堂開始，因爲猶太教是官方認可的宗教。實際來說，在會堂的結構裡工作，比在市場中或街道上來得更有利。

這是「保羅」這個名字第一次被提及，與保羅的神蹟第一次被詳細描述的地方。我認爲這個名字的提及，標誌了宣教旅行的開始，和保羅成爲外邦宣教士的地位轉變。[12] 這是保羅第一次被差派出去宣教，並且圓滿完成的記錄。在保羅與羅馬官員的許多接觸中，這也是他的第一次經驗。這類的接觸，至終將導致保羅完成使徒行傳一章8節的使命。對一個向外邦人傳福音的宣教士而言，使用一個非猶太人或拉丁文名字「保羅」的作法，實際上相當合理。在這個爲人所知的名字被提及之後，使徒行傳中常見的「巴拿巴和保羅」的次序，將轉變成更普遍出現的「保羅和巴拿巴」（除了幾個例外之外）；因爲保羅如今已經承擔優先和領袖的地位了。他被聖靈差派的獨特任務，證實了他的權威。這也是一個關鍵的記錄，因爲保羅帶領他第一個具名的外邦人信主。這個人不只是一個普通的外邦人，他實際上是一個有良好關係的羅馬官員。這個記錄爲保羅贏得成爲外邦人宣教士的可信度。他接觸社會較高層人士的能力，使他有資格完成使徒行傳一章8節將福音傳至地極的使命。這個事件清楚定義了保羅藉著福音接觸羅馬殖民者的方式。這個能力，是保羅爲何在此因他的名字而改變地位的最重要原因。在使徒行傳中，保羅的宣教生涯從一個羅馬帝國的情境中開始；他也將在一個羅馬法庭制度的相同情境中，結束他的宣教生涯。

這個敘事相當特別，因爲他和一個名叫以呂馬（別名是巴耶穌）的術士有關。他是方伯士求保羅的隨從；這位方伯是一個渴慕福音的慕道者。方伯是一個重要的官員，他在羅馬元老院的控制下統治一個省分。省分是元老院管理的一個區域，因爲它不需要常備軍。如此說來，方伯是象徵羅馬帝國主義的一個人物。今天的紐約大都會博物館，可以看到較晚出現的士求保羅碑文。[13] 雖然這個碑文中清楚可見的所剩無幾，但他和革老丟皇室之間的關係，卻依舊

明晰。然而，假設他和皇室之間的關係可能更早已經存在，應當是合理的。以呂馬的亞蘭文別名巴耶穌，是與巴拿巴對照的雙關語；巴拿巴是上帝的忠心先知－僕人。

在此的猶太人關聯，顯示一種因融合而產生的猶太人的反對形式。較後，我們將看見更多來自逼迫的猶太人的反對。根據使徒行傳十三章6節，他是一個和眞正先知掃羅與巴拿巴完全相反的假先知。他的虛假可能來自藉著法術而發出的聲稱。[14] 他在品格上的虛假，並不代表他的法術沒有功效。聖經裡眞正的先知，絕對不行使這類法術。威瑟林頓正確地建議，或許士求保羅使用以呂馬爲他的諮詢者。[15] 可能因著他超自然的知識，他可以告訴方伯有關未來的事情。畢竟，「以呂馬」是一個具有「智慧」之意義的阿拉伯名字。或許他的法術對方伯而言，是一種可以依賴的超自然智慧，因此路加在名字上多加闡釋。顯然，這個名字標誌了外邦術士的超自然智慧，和保羅由聖靈而來的智慧之間的會戰。

在一篇於1999年向研討會的學者提出的論文中，唐寧宣稱，沒有太多證據顯示第一世紀的人比現代人更相信法術。[16] 他藉著顯示在二世紀時只有一個人因爲行使法術而致富，來證明他的論點；他的支持來自薩莫薩塔的路西安（Lucian of Samosata）的詳細記述。同時，老蒲林尼也顯露出他對占星學的懷疑論（*NH* 2.54; 7.178; 29.1-2）。尤其是在像皮里紐或士求保羅這類菁英知識分子的中間，經驗主義（empiricism）確實在社會評論的思想上，扮演一個重要的角色。然而，在使用唐寧的資料來解讀這個故事時，另外還有其他許多可能的詮釋方式存在。第一，如果我們將唐寧的資料視爲直接的事實，那麼路加的記錄將使以呂馬的工作更顯超乎尋常，因爲它具有能使一個政府高級官員信服的不尋常特質。如果懷疑主義也在一世紀中一樣盛行，那麼以呂馬的工作一定相當令人信服。第二，唐寧的資料來自具有寫作能力的菁英知識分子，他們的關切和普羅大眾實際大異其趣。無庸置疑地，根據豐富的法術蒲草本資

料，法術的行使的確存在。我相信唐寧的主張是正確的；或許因爲法術是如此盛行，以致人們沒有什麼大驚小怪的回應。再一次地，這個法術的稀鬆平常，使得以呂馬的工作更顯突出；因爲這個如同之前的術士西門一樣的以呂馬，一定相當超群，以致連士求保羅都被他迷惑。換言之，唐寧的論點相當簡單，他認爲古代人並非如此單純地將法術視爲理所當然，以致任何騙子都可以欺騙他們。這項觀察適用於使徒行傳第八章的術士西門，也同樣適用於現在這個故事。

目前，我必須全心同意哈索克的觀察，他認爲大多數的註釋者，都沒有注意到以呂馬暫時瞎眼不見日光的打擊。[17] 如果我們根據另一個更有名、並且對教會歷史有關鍵影響的眼瞎敘事，來解讀這個故事，我們必定清楚看見，以呂馬的瞎眼所具有的象徵意義。這個更有名的故事，就是掃羅瞎眼的敘事。以呂馬試圖反對信仰，因此導致保羅或掃羅以瞎眼咒詛他。這個描述十足反諷，因爲這個之前瞎眼的保羅（徒九8），如今可以定睛望著這個他即將要咒詛爲瞎眼的人（徒十三9）。保羅親身經歷的第一個神蹟，就是他的瞎眼得醫治。而他現在向別人行使的第一個神蹟，則導致對方的瞎眼。使徒行傳十三章9節，也和彼得與約翰所行使的第一個神蹟（徒三4）平行；因此保羅這個故事，成爲保羅事奉生涯中的重大事件的記號。保羅現在展現了彼得和約翰所具有的那種使徒能力。如同前述，保羅先前之瞎眼和以呂馬現在之瞎眼的連結，顯示兩者都是審判的記號。兩者都是暫時的，但兩者也同是耶穌的工作的記號。[18] 如此說來，以呂馬暫時的瞎眼，容讓他有一個像掃羅一樣的機會來悔改。如今，是否接受福音之好處的抉擇，在以呂馬的手上！不過，路加對於以呂馬的抉擇，倒是隻字未提。

保羅嚴肅的咒詛是可以理解的，因爲在使徒行傳十三章10節，他提到以呂馬混亂主的道（即「使彎曲的」的字面意義）。保羅所提及的彎曲，必然包含以呂馬的猶太根源和外邦法術慣例之間的融

合。身爲一個猶太人，他明知不應行使巫術，因爲舊約聖經明明地禁止這種行爲。他被暫時的眼瞎所擊打，因此一定是被人拉著手領他。如此一來，保羅應驗了他的先知職分和教導職分，因爲他一直在傳講上帝的話語（徒十三5）。路加的刻劃爲要顯示並辯護，保羅是一個忠心的典範的身分。當光明面對黑暗時，眞假先知分別出現；使徒行傳十三章6節所描述的「假先知」以呂馬，被眞正的先知保羅所擊敗。當黑暗捆綁行法術之人時，保羅將有一段時間可以自由並且毫無攔阻地工作。使徒行傳十三章12節對於究竟發生何事的描述，有點令人困惑。許多註釋者辯論方伯之信仰的本質和眞實性，因爲在此缺乏聖靈和受洗的題旨；但路加對於材料的選擇，也可能打破自己的既定模式，因爲他在此刻的焦點似乎不是士求保羅之信仰的本質和深度。[19]取而代之地，路加迫切地想要展現，在反對聲浪中的保羅，身爲一個行神蹟者、先知和教師的合法性。不論方伯是因爲主道的教導而相信（因爲攔阻使徒教導的以呂馬這個障礙，如今已經因爲瞎眼而被除去），或他是因爲可見於使徒行傳十三章7節的先前教導，加上神蹟而相信，[20]我們都沒有理由懷疑，他信主的眞實性。

起初，保羅從塞浦路斯島東邊的撒拉米開始（徒十三5），但他經過全島最後來到西邊的帕弗（徒十三13）。這個簡單的地理記錄顯示，保羅在整個塞浦路斯的廣泛活動，這些都沒有被路加記錄下來。爲何路加選擇記錄這個事件，而沒有記錄保羅在塞浦路斯整個宣教行動的其他事件呢？當我們觀察保羅職事的模式時，在此所設立的模式，將被深植於使徒行傳中保羅的整個事奉生涯。更確切地說，從東到西的進展，實際上成爲保羅所有的宣教的典型；但它所象徵的意義，遠超地理的層面：東－西的地理，準確地符合了使徒行傳一章8節的大使命。如同前述和在此的再度陳述，路加的地理不僅以地圖爲根據，更具意識型態的層面。宣教由東至西的發展方向，暗示保羅是教會的一個順服的僕人；因爲他竭盡己力，來應

驗使徒行傳一章8節的宣教使命。另一個在此設立的模式，是猶太人－外邦人品格的對照。當士求保羅這位外邦人在使徒行傳十三章12節接受福音時，以呂馬這位猶太人激烈地抵擋上帝的道。[21] 猶太人－外邦人的二分法，將成爲針對保羅的宣教而產生的回應模式。因此，在解讀這個記錄之後，我們現在了解爲何路加選擇這個事件，來定義塞浦路斯的宣教。路加使用它爲保羅的宣教設下基礎，或代表宣教的趨勢。它藉著引進預示，來埋下伏筆。原始讀者現在已經預備好，能夠接受更多具有地點和題旨之變化的相同模式。宣教將向西發展，因此更多的外邦人將接受福音的大好消息。這位在使徒行傳中占據大段篇幅的保羅，將以扮演先知－教師的角色（參徒十三1），來顯示自己是上帝最順服的僕人。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加福音第十章，再度成爲路加－使徒行傳的第一個平行。使徒行傳第十三章的故事，和路加福音第十章是如此相似，使我們不禁將它視爲是根據路加福音第十章而訴說的故事。這個故事似乎是一個信主的故事，但我們若根據路加福音第十章來解讀，我們將發現它更深長的意義。事實上，魔鬼的死亡和人的信主，都是這個故事的重要焦點。當我們解讀使徒行傳第十三章至此，我們並無法確定保羅和巴拿巴的宣講內容，因爲只有一段演說被記錄在使徒行傳十三章10～11節中。這個演說幫助提阿非羅，將焦點放在這個記錄的重要議題：魔鬼的死亡。在路加福音十章18節中，耶穌向回來的七十二個人所說的第一句話，清楚和魔鬼的死亡有關。耶穌看見撒但從天上墜落，這繼續發生在保羅對於以呂馬的定罪中。保羅的定罪也提及了魔鬼。換言之，保羅繼續了七十二位非使徒的工作。他的工作具有強烈的終末含義。因爲以呂馬的瞎眼，展現撒但掌權的結束已經來到，而耶穌經由教會的掌權已然開始。向外邦人的宣教，有力地證實了這項事實！

士求保羅的出現，也提醒我們將他和另一位出現在使徒行傳第十二章的人物相互比較，這個人物就是希律亞基帕一世。兩者的情境太接近，以致我們不能不將其加以比較。這兩個人都和違反上帝旨意的猶太人民有所接觸。這兩個人也都被放在重要區域的管理職位上。然而，這兩個故事的結果卻極端不同。其中的差異在於，這個統治權威如何回應福音。正如我們到目前所看見的，當兩者回應時，我們沒有發現中間立場的存在。希律的拒絕，至終引向他的滅亡。而士求保羅則接受了福音，並且誠如我們很快就會看見的，他十分可能成爲宣教的幫助。

至於兩個國度之間的「爭戰」題旨，可見於瞎眼的平行敘事。使徒行傳在較早的掃羅信主敘事中，也有類似的瞎眼故事。當然，還有其他類似的平行故事，如使徒行傳第八章，術士西門被腓利的神蹟擊倒；但最接近的平行是掃羅的瞎眼，因爲使徒行傳第十三章所使用的法術措辭，沒有出現在使徒行傳第八章；但使徒行傳九章2、8節，卻有和使徒行傳十三章10、11節平行的字彙，就如「道」（the way / ὁδοὺς）和「用手領他」（lead by the hand / χειραγωγούς / 有人拉他的手）的重複語詞。使徒行傳第九章顯示，掃羅激烈地與上帝爲敵。他正前往大馬士革，要向上帝的子民宣戰；當基督以瞎眼打擊他時，他才發現原來上帝的子民是耶穌基督的化身。博克極爲正確地陳述：「以呂馬就像多年前的保羅一樣。」[22] 平行之間的信息相當清晰：上帝必定懲罰祂的敵人！對於身處以呂馬的處境的人而言，他惟一的出路，就是像掃羅所作的那樣——跟隨「道」。

比所有這些平行更重要的是，使徒行傳十三章10節的用字，與路加福音三章4節：「預備主的道，修直他的路！」的用字完全相反。再次地，如同我們先前已經討論過的，這項觀察溯連至「道」一字。使徒行傳十三章10節的意味和字彙，和路加福音三章4節以賽亞預言施洗約翰的先知職分相反。可見，路加使用字彙來對照這兩種猶太人物。第一種修直並跟隨主的道（例如，路三4），第二種

混亂並敵擋主的道（徒十三10）。因此，以呂馬的定罪，實際上是一個向其他所有假先知和主道的敵人而發出的更大定罪。他與施洗約翰完全相反。路加對於指出有罪者，一點也不含蓄。

彼西底的安提阿：保羅第一個正式的講道

故事情節

雖然約翰馬可離開他們回耶路撒冷去，但保羅仍然繼續向西前進。根據路加的地理意識型態，約翰馬可的行動是壞消息，因爲他對調了方向而往東行。很快在使徒行傳十五章36～41節中，我們將發現這項行動的可能原因。換言之，對路加和保羅而言，上帝的旨意是要他們盡其所能地向西前進，除非他們資源殆盡，必須回去重新補充。這次他們抵達小亞細亞大陸中部的旁非利亞（徒十三13），亞底米是這個地方的神明，是一個母神（Cicero *In Verum* 1.20）。[23] 從旁非利亞，他們往內陸進入彼西底的安提阿（徒十三14）。既然彼西底的安提阿位於加拉太省，我們可以安全地假設，這是加拉太宣教的開始；保羅在他致加拉太教會的書信中，對於這個宣教多有討論。[24] 使徒行傳第十三章顯示，這個城市住有許多猶太居民，這和約瑟夫的記錄相符一致（*AJ* 12.3.4）。[25] 會堂的存在揭示其中有著爲數不少的猶太人口，就像存在於美國城市中的中國城一樣，也顯露華人的大量人口。

爲何保羅選擇彼西底的安提阿呢？它似乎離塞浦路斯相當遙遠，並且坐落在海拔大約三千六百呎（1,000公尺）的高地。[26] 斯托得的看法可能正確，他認爲約翰馬可害怕攀爬又陡又斜的托魯斯（Taurus）山脈，而返回耶路撒冷。[27] 本地屬於羅馬殖民地，對保羅與外邦人的接觸相當重要。克羅森（John Dominic Crossan）和瑞德（Jonathan L. Reed）以這個方式描述原因：「這個殖民地在許

多方面，就像小型的羅馬，因此它清楚地向保羅展現，一個微型首都的樣子。」[28] 這個城市象徵了使徒行傳第二十八章，福音向羅馬前進的可能性。這個城市中的羅馬當局，將容許那些旅行至此地的人，將福音帶到各地的首都。有些註釋者建議，士求保羅在這個區域擁有地產。[29] 或許保羅可以使用這個地產作爲宣教的基地。若果如此，宣教的社會聯絡網，對保羅就相當重要了。一個彼此互惠的社會，要求被福音嘉惠的人，藉著財物或其他資源的幫助來尊榮宣教士。在路加的時代，帝國勢力的中間人時常濫用他們的權威，從中索賄並且將部分的金錢納入私囊。[30] 如果保羅這個宣教的地理位置，涉及了士求保羅，那麼，這個故事將與帝國制度從不公義轉向公義的改變緊密相連。身爲帝國勢力的中間人，士求保羅不像希律亞基帕一世那樣只爲自己的利益著想；相反地，他尋求由宣教士保羅所代表的上帝之新子民的利益。他因此成爲所有帝國勢力之中間人的基督徒，應當仿效的榜樣。

如果地點和士求保羅相關，那麼他先前在塞浦路斯的信主，無疑是眞實的。安提阿教會在使徒行傳第十一章，切切實實地向耶路撒冷教會顯示它的互惠行動，這也是一種眞實信主的結果。在此也非例外。然而，路加並沒有過度強調這個社會層面。依照保羅的慣例，他進入會堂並且讀完律法和先知的書卷。聖經由兩部分構成，是一世紀當時的典型理解。在讀完之後，保羅和巴拿巴被邀請爲眾人宣講信息。了解邀請的一個方式（或許是比較好的方式），就是將其視爲對所有弟兄（即所有參加的會眾）所發出的一般邀請；爲要分享他們心中的想法，而保羅剛好有勸勉的話與他們分享。[31] 如此說來，會堂的聚會比較像一種民主的宗教團契，不像今天的正式主日敬拜。雖然邀請似乎不甚正式，保羅和巴拿巴很可能已經建立他們身爲權威教師的身分，因此他們才受到這樣的邀請。[32] 雖然路加並未指明他們所讀的內容，但這是對於當天所讀之經文的詮釋。巴瑞特認爲，很難想像任何一個負責任的會堂領袖會邀請陌生人

來講道。[33] 事實上，如果保羅的確在他的學問上超越當時的猶太學者，那麼巴瑞特的懷疑實非必要。或許保羅的知識淵博，已爲眾人所知。又或許他在信主之前的時日，已經以一個年輕的學者聞名，因此會眾很有興趣聆聽他的分享。就像典型的保羅，在他和巴拿巴之間扮演著代言人的角色；這無疑預示了人們後來對於保羅和巴拿巴的印象（徒十四12）。就目前而言，保羅的演說可以分成五部分。這是保羅第一個被記錄下來的演說，它證明了先前使徒行傳十三章1～3節，稱他爲教師的價值。將這個演說不甚嚴謹地歸類爲一個講道，實際上是不錯的，因爲這個演說在會堂中進行。

第一，在使徒行傳十三章16～22節中，保羅敘述耶穌降世之前的以色列歷史，並以大衛爲結束。他以大衛爲結束的原因，或許是因爲他想要詳論大衛在彌賽亞歷史上的地位。保羅提及先祖的方式，和司提反在使徒行傳七章2節中所作的非常相似。他們是「我們的」祖宗，指向上帝和先祖，直至大衛的立約。保羅的普世訴求明顯可見，因爲「我們的」包含使徒行傳十三章16節那些尋求以色列上帝的希臘人（一般被稱爲「敬畏上帝的人」）。在使徒行傳十三章38節，敬畏上帝的希臘人一樣也被包含在「弟兄們」當中，這顯示了一種外邦人融合在一些會堂中的意味。勒芬思嘉雅注意到，他們屢次出現在使徒行傳中（例如，徒十1～2、22，十六14，十七4、17，十八6～7），他們扮演猶太和外邦世界之中間人的角色。[34] 他們的信主可能不是經由基督教風格的宣教；對路加而言，這種風格只有基督教才有。尤有甚者，他們的信主可能來自他們對於猶太人行事方式的欽佩。我認爲觀察他們在使徒行傳中之角色的較佳方式（相對於一般散居猶太人的社會），是他們扮演介於猶太和外邦基督教之間的中間人，他們同具來自希臘化猶太教的起源。保羅這個普世的傾向，將從他爲猶太人引用的舊約應許中徹底展現（徒十三34、41）。[35]

第二，在使徒行傳十三章23～25節中，保羅論及施洗約翰成爲

耶穌先鋒的身分。施洗約翰的提及相當重要，因爲他在所有的猶太人中間，都占據有力的地位，無論這些猶太人是否相信耶穌是彌賽亞（Josephus *AJ* 18.5.2）。

第三，在使徒行傳十三章26～31節中，保羅以耶穌的被釘十字架爲他演說的主要內容。

第四，在使徒行傳十三章32～37節中，保羅證明復活和舊約經文之間的關係。使徒行傳十三章32節有上帝賜予先祖的單一應許，這個應許被應驗在耶穌身上。應許之所以是單數，並不是因爲它缺乏豐富的意義和層面，而是因爲它完全應驗在一個人身上。使徒行傳十三章33節：「你是我的兒子，我今日生你。」對於詩篇第二篇7節的引用，顯示早期對詩篇第二篇的詮釋，是關乎彌賽亞的預言。這項詮釋，和保羅在他的演說中強調大衛的家譜，實際相符一致（徒十三22～23）。同樣的詮釋也可見於保羅對於以賽亞書五十五章3節的引用：「我必與你們立永約，就是應許大衛那可靠的恩典。」（徒十三34）這個引述也一樣可以被理解，不僅因爲它涵蓋大衛後的時期（post-David period）；並且因爲它將以色列放在被擄的情境中，因此迫使他們等候以色列眞正的獨一君王。

第五，在使徒行傳十三章38～41節中，保羅呼籲會眾以行動回應他對哈巴谷書一章5節的引述。[36] 藉著耶穌稱義，和靠摩西的律法不得稱義的內容，和保羅書信中的救恩論（soteriology）非常相似。[37] 這篇演說確實充分展現保羅的神學和風格，它足以消除有些人對於這篇演說是否爲保羅第一個演說之眞正摘要的懷疑。然而，對於哈巴谷書一章5節的使用，的確相當獨特。起初這節經文是在耶和華興起尼布甲尼撒時，被用來警告迫切需要悔改的猶大。如果沒有悔改或信心出現，甚至在聆聽巴比倫人的殘酷行徑之後，國家依然會破滅。藉著在此處使用哈巴谷書一章5節，保羅意欲帶出一個平行，雖然這並不是一個精確的平行。耶穌雖然不是尼布甲尼撒的一個平行典型，但耶穌是上帝用來警告以色列人悔改的消息。如

果悔改沒有臨到，那麼後果必然出現。不過，整個過程將反諷地證明，上帝的全能是如此驚人。正如宗教領袖的定罪，容讓耶穌應驗祂的目的（徒十三27）；對於保羅信息的可能拒絕，也不會阻擾上帝的旨意。這節經文的情節，將很快地經由不同人民團體的反應而展現。當以色列拒絕上帝的話語時，她就被擄至巴比倫。在此，保羅提出一個同樣危險的屬靈被擄的情況；也就是在保羅的時代，外邦人將取代猶太人而成爲上帝工作的優先。如此說來，保羅以救恩歷史的更廣情境，來觀察哈巴谷書一章5節和其他的舊約引述。

在演說之後，路加描述不同團體的回應。

第一，在使徒行傳十三章42節，有些人請保羅和巴拿巴在下一個安息日再來講道。換言之，在他們相信新的信息之前，他們需要更多的資訊。

第二，在使徒行傳十三章43節，有一些猶太人馬上相信。因著這個大有能力的職事，在下一個安息日時，整個會堂充滿來自城市各處的人，相信也包含一些外邦人。

第三，一些猶太人因爲保羅和巴拿巴所受到的注意，而滿心嫉妒。因此他們開始反對保羅。保羅告訴他們，他將轉向外邦人，藉此回答猶太人惡意的話語。如此一來，他在使徒行傳十三章47節所說的「我已經立你作外邦人的光，叫你施行救恩，直到地極」，指向以賽亞書四十九章6節。雖然猶太人拒絕，但猶太人實際上釋放了保羅，使他成爲外邦人的光；因爲他們在此的回應，導致保羅向外邦人宣講信息。反諷之處在於，他們的黑暗容讓保羅行使光的功能。雖然以賽亞書四十九章6節似乎是在討論以色列身爲耶和華之僕人的責任，但保羅如今扮演了眞以色列人的角色。再次地，我相信保羅在此向他們的演說，和使徒行傳一章8節的詮釋緊密相關；因爲甚至他的一些用語都和使徒行傳一章8節相似，更何況使徒行傳一章8節明說，猶太人將在外邦人以先，第一個獲得福音的消息。以賽亞書四十九章6節的僕人工作將繼續進行，直到保羅完成

他到地極的外邦人宣教。

第四，在使徒行傳十三章48節，外邦人歡喜地接受信息。他們相信的原因，是因爲上帝在過去的（由未完成式的「ἦσαν」所指）預定。讀者很容易從路加的敘事陳述，擷取某種加爾文主義的教義。然而，我們必須注意情節的發展：保羅是從一群混合的聽眾，轉向一群完全是外邦人的聽眾。當然保羅將繼續嘗試把福音傳給猶太人，但轉向外邦人的趨勢，將更加頻繁地出現在使徒行傳中。可見，「預定」是專門針對外邦人這個團體的揀選，和他們成爲一個宣教對象團體的身分。將這節經文視爲舊約應許之應驗的一部分，即一個團體接受信仰和救恩，而非指個人的預定和揀選，當屬較佳的解讀方式。如此說來，教義並非應用在個人的救恩層面，而是集體的終末層面。路加的陳述既不支持加爾文主義，也不駁斥亞米紐主義（Arminianism）。

第五，最後在使徒行傳十三章50節，一群製造麻煩的猶太人慫恿其他人加入，好將保羅和巴拿巴趕出境外。這些叛逆的猶太人，成爲一個絆腳石。然而，儘管在這種反對中，門徒依然滿心喜樂並被聖靈充滿。一方面是虛假和叛逆的以色列，另一方面是順服和眞正的以色列（即保羅）之間的對照，清楚地展現於此。保羅對外邦人的宣教，成爲叛逆以色列的定罪。以色列完全失職，沒有擔負起以賽亞書四十九章6節的責任。出現在此的任何一個逼迫，都和在過去歷史中被逼迫的先知一致，就如以賽亞、耶穌、和現在的保羅。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

如果先前的故事顯示保羅是一個典範的宣教士，那麼這個故事無疑顯示保羅是一個卓越的先知。這幅肖像完美地符合使徒行傳十三章1節。在這種方式下，保羅被展現成一個順服上帝旨意的眞以色列人典型。使徒行傳十三章47節和路加福音二章32節兩處地方

的平行，尤其顯現於「以賽亞的受苦僕人」的隱含題旨。我們因此必須觀察路加福音二章32節，因爲他也引用以賽亞書四十九章6節來描述耶穌；就像使徒行傳十三章47節，只是此處是在談論保羅。這項平行是一個歷史的遙望，當時以色列被召成爲耶和華眞正的僕人和見證人，但她失敗了！因此，接著而來的以賽亞，樂意地以先知的身分承擔那個角色。然而，當時沒有太多外邦人，被以賽亞接觸。西面在路加福音二章32節所講述的預言，與盼望耶穌承擔以賽亞成爲外邦人之光的角色有關。在路加福音中（例如，路七1～10），耶穌的確吸引數目有限的外邦人歸向自己。然而，當時的宣教規模還是相當有限。保羅是偉大先知中的最後一位，自使徒行傳第十三章開始，他將承擔這個職事成爲主要的事奉。如此一來，保羅承接了所有先前耶和華的僕人直至耶穌的職事。藉著應驗耶穌的彌賽亞預言，保羅成爲所有宣教士的角色模範。

尤其是在這段經文中，我們清楚看見路加和使徒行傳之間的一個更廣題旨連結。這段經文中的情況，也適切耶穌在路加福音四章18～19節念以賽亞書的方式。在路加福音四章31節～八章56節和使徒行傳二章41節～十二章17節之間，有一個相當廣泛的平行。其中包含以不少例子爲例證的「應驗」題旨，尤其是路加福音四章16～31節，充滿了以宣講和醫治爲例子的例證。在此，保羅的第一個講道證實了宣講的層面。保羅正在行使聖靈的工作；首先可見於耶穌的宣講，如今展現在他的宣講中。使徒的宣教，是使徒行傳二章14～40節的結果。一個有關「以賽亞僕人」題旨的常見理解，實際上太過狹窄。多數基督徒普遍地認爲，那個題旨只適切於耶穌身上。這是一種純粹以預言的模式，反向建構詮釋的方式。我相信詮釋應該以另一種方式來建構。預言首先建基於律法的倫理要求。可見，有關這個僕人的詮釋，應該具有一個倫理的層面，這個層面顯然很少被觸及。更確切地說，僕人首要優先是一個隱喻，而不是一項預言。預言彈性地使用隱喻，來符合它自己的目的。僕人的主要

職責乃是服事。以色列被召成爲上帝的僕人（賽四十四1）。以賽亞藉著履行他的先知責任，而成爲上帝的僕人（賽二十3）。因著新約聖經中的許多以賽亞書引述，耶穌被視爲僕人。這個彈性的用法揭示，耶穌藉著向上帝完全順服的事奉，而履行了僕人的角色。換言之，耶穌的受死也是一種順服的倫理典範。祂的彌賽亞的角色，要求祂完全地順服。凡順服上帝的人，都被算爲一個可敬的僕人；不是具有耶穌在十字架上所成就的替代救贖，而是具有和耶穌一樣的態度或職事。除了耶穌的救贖事工之外，保羅實際上符合了耶穌所有的角色。對照以呂馬和那些拒絕福音信息的人，保羅是一個眞正的以色列人。尤有甚者，對照以呂馬這位假先知，保羅是一位眞正的先知。保羅也作耶穌所作的事，行使神蹟並且教導眾人；如此一來，保羅繼續了耶穌的先知職事。路加對於「以賽亞僕人」題旨的使用，流露出一種彈性：可以使用這種措辭來描述所有跟隨耶穌腳蹤之人。「僕人」的題旨不僅和彌賽亞的預言有關，並且和彌賽亞的倫理緊密相連。

對保羅和巴拿巴而言，耶穌的傳統實際上相當重要。如同先前有關差派七十二位門徒的討論所顯示的，保羅和巴拿巴也幾乎在每個細節上，應驗那個宣教。事實上，在細節上的驚人平行，不應該被忽略。更確切地說，他們棄絕那些不尊重國度信息之人的方式，和耶穌在路加福音十章10～12節所教導的完全一樣。耶穌告訴他們，面對拒絕他們的城市，將腳上的塵土擦去；不僅是敵意的一個記號，更是定罪凡拒絕國度信息之人的見證（路十12）。在保羅和巴拿巴前往以哥念之前，他們兩人也跺下了腳上的塵土（徒十三51）。這對宣教士不僅履行了耶穌的命令，並且指向定罪那些拒絕信息之人的終末事實。

對保羅而言，在此的第一個講道也是一個重要的里程碑，因爲在這個講道中，路加證明保羅的影響力是合法的。保羅的影響力出自兩個來源：耶穌和司提反。

第一，他被教會所見證的耶穌教導所影響。我們不難想像保羅爲了要查證耶穌教導的實際內容，而與耶路撒冷的使徒對話（徒十二25），因爲保羅也以和耶穌相同的方式詮釋聖經。耶穌在路加福音四章16～30節和二十章17節，訴說自己是舊約盼望的應驗。毫無疑問地，保羅在使徒行傳十三章23節，一再地宣講耶穌是舊約的應驗。教會也將耶穌的受死和復活，解讀爲聖經的應驗；很可能是根據耶穌在前往以馬忤斯的路上，向門徒顯現和教導的內容（路二十四32）。極其明確地，耶穌在路加福音九章22、44節，十三章33節，十七章25節，十八章31～34節，二十二章37節，二十四章7、25～27、32、44～49節，將自己的受苦和復活視爲聖經的應驗。路加福音二十章17～18節，則指向猶太人對基督的拒絕。相同地，保羅也在使徒行傳十三章27、40～41節指出，猶太人的拒絕也是一個應驗。在路加福音二十四章47節：「『人要奉他的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。』」，耶穌了解舊約談論的外邦人宣教，或許和像以賽亞書四十九章6節的經文有關。在使徒行傳十三章47節，耶穌的預言詮釋，在教會向外邦人的宣教中得到應驗。

保羅的第二個影響來源，當屬司提反。保羅在此的講道和司提反在使徒行傳第七章的講道，有許多平行之處。其中包含以色列的歷史敘事（徒十三16～22；參徒七2～47）；「我們的祖宗」故事的使用（徒十三17；參徒七2、12等）；有關不順服的警告（徒十三40～41；參徒七51～53）。在這兩個講道之間，顯然也有許多不同之處。我們必須注意，在保羅所有的演說中，他的第一個演說展現最多以色列歷史的敘述。另一個這類冗長的歷史敘述，當屬司提反的講道。因此我們不能忽略，司提反對於保羅的影響。畢竟，保羅當時是在場的。他未必同意，但卻了解司提反的論述。惟當他信主時，他才同意司提反的講道內容。如此說來，保羅的第一個演說間接地恭維了司提反，他簡短的生命對保羅造成了莫大的影響！

以哥念、路司得和特庇：猶太人的反對

故事情節

在使徒行傳十四章1～7節，保羅和巴拿巴來到以哥念，這個地方離彼西底的安提阿大約九十哩。這是保羅宣講福音時，常常發生的一個典型場景。第一，在使徒行傳十四章1節，混合的猶太人和外邦人都相信了。第二，在使徒行傳十四章2節，一些拒絕相信的猶太人慫動外邦人，一起反對保羅和巴拿巴。第三，在使徒行傳十四章3節，雖有反對，但保羅和巴拿巴仍然放膽講道並且施行神蹟。第四，在使徒行傳十四章4節，相同的回應重複出現，即一些人附從猶太人，還有另些人支持宣教士。第五，在使徒行傳十四章5～6節，開始計畫凌辱和用石頭打使徒的計謀，而後計謀被發現。第六，在使徒行傳十四章6～7節，宣教士逃到下一個城市。我們可能和威瑟林頓一同注意到，並且和強森有相似的看法，即在此的事件，和發生在彼西底的安提阿的模式和回應完全一樣。[38] 路加確實顯示宣教士極度的耐心和對長期痛苦的忍受，尤其是針對這些叛逆和日益暴力的猶太人，宣教士的表現很像他們所敬拜的上帝。強森清楚陳述路加使用這個模式的目的：「轉向外邦人並不是因爲上帝拒絕猶太人，而是因爲一些猶太人拒絕福音，並且阻止福音在他們中間傳揚。」[39]

在使徒行傳十四章8～20節，宣教稍微往南發展。發生在這個地區的第一個事件，就是使徒行傳十四章8～10節中的瘸腿者得醫治。這個人生來是瘸腿的，但保羅僅僅命令他起來站直，他就得了醫治（徒十四10）；他的醫治是如此完全，以致他能夠跳起來並且行走。這個故事尤其在用字上與使徒行傳第三章相似（對照徒十四9～10和三4、8）。和先前記錄的平行顯示，保羅一個人單獨行使彼得和約翰共同行使的神蹟，因此再度地證實了他的權威。這個令人驚訝的事實展現出，甚至從來沒有學過走路的瘸腿者，如今卻能跳

躍與行走。這項醫治證明先前使徒行傳十三章1～3節描述保羅是先知的價值。

爲了將這個故事放在使徒行傳的地理情境中，我們從古代文獻的證據知道這個地區被認爲比較具有鄉土氣。[40] 在使徒行傳十四章11節，路加強調這些人講呂高尼話。這個語言被認爲是鄉下人使用的語言（Strabo *Geography* 12.6.5）。和較後出現的雅典與以弗所這些城市相對照，保羅旅行所至的這個地區，充滿比較不具精緻文化素養的普羅大眾。這個文化事實，可能解釋了即將出現的回應。眾人對於神蹟的回應大異其趣。

第一，在使徒行傳十四章11～12節，外邦人想要將保羅當作傳遞信息的神明希耳米（Herme），和將巴拿巴當作眾神之主神的丟斯（Zeus）來敬拜。博克認爲這可能因爲巴拿巴看起來比較老；但我相信焦點是保羅是代言人，因爲他具有上好的修辭能力。[41] 群眾的了解來自奧維德（Ovid）的《變形記》（*Metamorphoses* 8.617-725），它確實有許多公開的表演。[42] 群眾誤以爲神明從天而降。在使徒行傳十四章13節，甚至有外邦的祭司拿著祭物來，要向使徒獻祭。

第二，在使徒行傳十四章14～18節，保羅和巴拿巴對於整個事件的回應是否認他們的神性，就像任何一個好猶太人會作出的回應一樣。他們的回應展現出他們對於外邦神話和宗教的看法。他們在使徒行傳十四章15～17節中的演說，相當簡單並且沒有先前演說中的以色列救恩歷史。路加顯示保羅因應聽眾對象，加上使用他寬廣的訴求，來調整修辭的能力。保羅在此的訴求，正確地讓外邦人聚焦於創造的基本教義。羅維聲稱荷馬的故事，是驚嘆神明降臨在人中間的靈感。[43] 這的確是非常可能的，因爲這類故事常是羅馬世界中戲院的場景，不斷地重新編寫與上演。到了路加的時代，這類神話已經像現在戲院的無敵情報員詹姆士・龐德（James Bond）一樣，成爲戲院的通俗體裁（例如，奧維德的《變形記》）。人們不需要觀看詹姆士・龐德所有的舊電影，就知道他的故事總有不可能

的脫逃、美麗的女人和許多冒險的典型劇情。同樣道理，這些故事對路加和他的讀者提阿非羅，也是相當熟悉的。這也是攻擊而後指正古代神話及其詮釋者的一個記錄，因爲像提阿非羅這種信徒，一定認爲這些神話是迷信和眞理的廉價替代品。外邦人對宣教士不是崇拜，就是逼迫的極端反應，是路加諷刺外邦宗教之不穩定（及或許不理性）的方式。我們不應錯失這種情況中的幽默，因爲此時羅馬人已因他們的殖民主義，而高傲地認爲他們的理性能力和智力遠遠超越其他民族。在路加的語調和暗示中，保羅在使徒行傳十四章16節，告訴群眾要離棄他們自己的「道」（複數），以歸向彌賽亞的「道」（參徒九2，十九9、23，二十二4，二十四14、22的用法）。這個故事使他們的宗教看起來像一個笑話。路加似乎在說：「看看這些傻子。他們可以在轉瞬間從敬拜轉變成謀殺。他們的宗教只是讓他們變得更愚昧罷了。」

第三，一些從前面兩個城市來到這個地區的猶太人，就像他們先前逼迫這兩個人一樣，如今挑唆眾人用石頭打保羅。顯然，在使徒行傳十四章19節中：「就用石頭打保羅，以爲他是死了，便拖到城外」，保羅是惟一受傷的人。或許巴拿巴沒有受傷，是因爲保羅決定演說時，巴拿巴並不在場。也可能使徒行傳十四章19節發生的時間點，在群眾向保羅和巴拿巴獻祭的日子稍後，因爲需要一些時間才會讓安提阿和以哥念的猶太人，知道保羅在附近的路司得掀起更多的麻煩。在門徒救出保羅之後，兩位宣教士往特庇去。路加沒有記錄發生在特庇的事情。他的目的可能是要顯示，來自小亞細亞之猶太人的強烈反對。

保羅和巴拿巴不是會被逆境擊倒的人。他們爲了堅固信徒的目的，就由原路退回路司得、以哥念和彼西底的安提阿。使徒行傳十四章23節，是出現選立長老的第一處經文，揭示教會的快速成熟。禱告和禁食在選立長老之後發生，以將長老交託給所信的主。兩位宣教士在使徒行傳十四章22節的陳述，總結了他們要給門徒的鼓

勵：「我們……必須經歷許多艱難。」無怪乎路加只展現遭受到的反對，而沒有提供信主的細節。這個故事的教訓在於，雖然聖靈差遣他們，但受苦是不可避免的。根據先前有關彌賽亞的苦難的討論，教會將在耶穌復臨的時間愈來愈接近時，繼續經歷受苦。從保羅蒙召作上帝僕人的身分來看，這節經文也證實了使徒行傳九章15～16節，耶穌有關上帝的呼召包含受苦的指示。如此說來，保羅的受苦反諷地證實了他的呼召，而非否定。在使徒行傳十四章24～25節，他們以涵蓋鄰近的旁非利亞、別加和亞大利地區，結束這次的宣教之旅。

從路加的地理理念來看，保羅折回宣教地區的行動生動有力。他可以追蹤並且期待信徒仍在那裡，這一根本事實流露出保羅宣教的深度。因著他的辛勞工作，保羅深信上帝的話語將繼續在他首先事奉的地方，繼續建立一個堅固的基督徒群體。他折回宣教地區的行動，不單顯示他至大的關切，並且展現他第一次講述福音的大能。雖然保羅暫時離開他們，回到他的宣教基地，但保羅所宣講的眞理繼續在那個群體中成長，到一個地步是保羅現在可以選立長老等等。地理是顯示上帝在保羅職事中的大能的方式。它也顯示保羅是一個重視「跟進」的負責任傳道。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加－使徒行傳的平行，實際是早期教會職事的一種總結。耶穌無疑在路加福音五章17～26節中，醫治了一個癱子。彼得在使徒行傳第三章，醫治了一個生來瘸腿的人。而保羅則在使徒行傳十四章9節，醫治了另一個生來瘸腿的人。命令瘸腿者站起來的方式，沒有一個特定的公式。彼得使用耶穌的名，但保羅並沒有使用這個名字。保羅其實沒有強奪耶穌的榮耀，因爲他在後來對群眾暴動行爲的回應，顯出他的謙卑。彼得醫治職事的初始，和保羅醫治職事的初始逕相符合。事實上，將使徒行傳三章6節中的一些用字，加

在使徒行傳十四章10節中的一個經文的異文（textual variance）用法，證實了早期教會這個介於彼得和保羅之間的平行解讀。[44] 這兩個事件刺激來自宣教士的某種解釋。

最有可能的是，保羅之前已經行使過醫治的神蹟（參徒十四3），但這個刻意記錄的個案，帶出兩個極端的回應：第一個回應是熱烈的歡慶，而第二個隨之而來的回應則是逼迫。然而，有一個更重要的意義，超越耶穌和彼得醫治瘸腿者這兩個故事。換言之，耶穌在路加福音五章17～26節之醫治的主要論點，帶出了更宏觀的全景，因爲它不僅處理疾病，並且處理人子之權威的議題。[45] 同樣地，使徒行傳在此的瘸腿得醫治，不僅處理瘸腿的疾病，並且處理耶穌經由祂的門徒而行使的職事；其中包含使瘸腿者能夠進入聖殿的內院，而聖殿就是象徵宗教群體的建築物。耶穌的權威現在已經傳給教會的使徒了。尤有甚者，耶穌職事的特質，現在也展現在這些人的工作中！

早期教會受逼迫最嚴重的個案之一，就是司提反的殉道。在保羅和司提反的平行之下，保羅遭石頭打實際上相當諷刺。顯然，這個故事和耶穌所預言的彌賽亞苦難的確平行；但保羅遭石頭打，在和司提反被石頭打死的平行之下，最能顯出它的深意（徒七57～58）。在兩個故事之間，逼迫者將受害者拖到城外，並且用石頭打他的儀式實際上完全相同。路加的平行顯示，保羅讓自己承擔和早期教會職事相同特質的職事和受苦。他有彼得的神蹟，他也有司提反的受苦。在一個單一事件的大力一擊之下，保羅擁有了兩位偉大人物的特質；這兩個人物出現在使徒行傳五旬節之後的前面幾章中。路加的確將保羅視爲一個英雄。同時，路加展現出神蹟的力量絲毫未變；而反對勢力也以相同的計策來對付保羅，就和它從前對付早期教會一樣。

返回安提阿

故事情節

在使徒行傳十四章25～26節，保羅和巴拿巴兩人下到亞大利，並且返回安提阿。他們作了兩件事。第一，在使徒行傳十四章27節，他們爲他們的工作提出一項優質的報告。第二，在使徒行傳十四章28節，他們和安提阿的信徒同住了一段不短的時間。如此一來，路加總結了耶路撒冷會議之前的旅行。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

保羅和巴拿巴返回安提阿的故事，很像路加的任何一個總結。除了一般意味之外，沒有任何明顯的平行存在。使徒行傳九章42～43節，和這個總結有些許相似之處；在其中，彼得使死人復活的醫治（不潔淨的），和他在硝皮匠家裡的居住，同時預備他面對即將出現的外邦人職事。從這個角度來看，保羅在安提阿的停留，也預備讀者面對職事的一個新階段；這個新階段並不來自耶路撒冷，反倒來自安提阿。外邦人的職事因此被肯定。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

在聆聽保羅第一個宣教旅行的故事時，提阿非羅一定能夠和第一個毫無猶太人背景的外邦信徒認同，這個人就是士求保羅。身爲一個可以向上爬升的羅馬官員，提阿非羅一定好奇是否有人可以同時是基督徒和方伯。路加的答案是肯定的。如果士求保羅藉著與保羅和巴拿巴分享他位於彼西底安提阿的地產，使他成爲了保羅宣教的一種贊助人，那麼，提阿非羅也應該使用他大有影響力的地位和財富，來支持教會的宣教。上帝將提阿非羅放在一個滿有權力的地

位中，絕對有祂的旨意。爲帝國朝廷做的事依舊相同，但掌管提阿非羅的主如今不再相同。凱撒只是一個微不足道的「主」（lord），眞正的主（Lord）是耶穌基督。

如果提阿非羅熟悉七十士譯本，那麼提阿非羅將學習的一項神學教導，就是七十（二）門徒和耶和華僕人的工作，在保羅的宣教中融合爲一。藉著路加逼眞的敘事描寫而創造的不尋常混合，具有高度的教育性。對七十（二）位門徒和兩位宣教士來說，反對來自四方，尤其來自猶太人的圈子。究竟提阿非羅能夠從中學習什麼呢？這種遭受反對籠罩的生活，確實不符合一般羅馬官員所追求的生活目標。反對似乎顯示宣教並不順利，但路加的答案卻特別肯定。這個案例中的反對，是保羅和巴拿巴具體化耶和華僕人的彰顯。更重要地，「僕人」題旨的終末層面，在從以色列到以賽亞，再到耶穌基督，和現在到兩位宣教士的進展中，揭示了末後的日子已經在此的事實。受苦的不可避免，伴隨著上帝的選民。提阿非羅不應該逃避它。相反地，他應該欣然接受它！

今日信徒可以從保羅宣教的漫長記錄中，學習一些重要的功課。第一個功課與職事（或其他任何與基督教群體有關）的決定緊密相連。我們必須注意，差派巴拿巴和保羅出去宣教的決策形成過程。斯托得正確地譴責在宣教揀選過程中的制度主義和個人主義。[46] 許多時候，人們說上帝向他們說話，因此他們要作這事或那事。這是個人主義！毫無疑問地，有些時候上帝的確向一些個人說話，要他們作這事或那事；但就普遍的基督徒經驗而言，跟隨這種路徑是危險的，因爲它相當主觀。在一些我曾經教過的神學院新生當中，我注意到這種特別的傾向。他們因爲太想要在教會中事奉，因此爲了要早早畢業而匆促地完成他們的學業。我相信這是個人主義的一種微妙的形式。我常常勸告並且提醒他們，上帝不需要他們如此急切地去事奉祂。因爲已經有許多其他的人在事奉了。他們的管家職務，在於根據制度的標準，好好裝備自己；以使他們在事奉

的時間來臨時，已然預備妥當。

當我在神學院時，我也曾經落入這個陷阱。一位很有智慧的教授叫我坐下來與他談話，並且問我成績下滑是不是在教會中事奉過多的結果。他問我這個問題，不是因爲沒有其他的學生比我成績更差。事實上，我是班上的頭等生。但在他敬虔的智慧中，他問我這個問題，因爲他看見在我的未來中有一個學術的職事，這是我沒有看見的。當時我不明白他的問題。在我無知的高傲中，我實際覺得厭煩，因爲他阻止我「事奉上帝」。回顧過往，他百分之百的正確！時至今日，我依然向他心存感激！因爲若沒有優秀的成績，我無法進入雪菲爾大學接受聖經研究的世界級教育。我曾經看過匆促完成教育的神學院畢業生。在畢業幾年之後，他們就完全被耗盡，因爲他們的裝備實在太差了。至終，他們辭去事奉的工作。在那個時候，我會懷疑他們是否眞正蒙召，或只是憑著「五分鐘熱度」的感情衝動而進入事奉。這種個人主義的熱誠，不但對教會無益並且有損。眞正蒙召的學生一定會耐心地接受制度化過程的裝備，而不是匆忙地一頭栽進事奉中。的確有一些例外存在，但這些例外實在太少，以致無法使個人主義的決定方式成爲一種常規。就本質而言，例外並非常規。

另一個極端是制度主義。許多想要事奉的人，因爲陷入制度的繁文縟節中，而變得喪志，甚至懷疑他們的呼召。尤有甚者，在宗派的階層組織的一些頂層人士，喜歡扮演「上帝」，這也是不對的事情。他們將太多絆腳石放在想要快速並且有效事奉的人面前。太多牽制可能使一個人無法事奉長久。這兩個極端都是有害無益的。個人主義高度主觀，而制度主義則過度客觀，並且也受制於那些掌權之人的突發奇想。教會的目標是儘量差派足具資格的傳道者去事奉。制度應當保證傳道者的資格，但不應當攔阻那些有恩賜和有呼召的人去事奉。

從這段有關保羅的記錄中，今日信徒可以學習的另一個重要教

訓，是介於耶穌的職事和宣教士的職事之間的連結。許多基督徒對於聖靈的工作，抱持一個錯誤的假設；藉著仔細解讀這段記錄，這個錯誤可以很容易地被校正。更確切地說，聖靈的帶領未必總是以一種特別的形式出現。並不是保羅和巴拿巴的每一個單一行動，都是聖靈的明確帶領。甚至在聖靈明確呼召進入宣教工場之後，還是會有許多的模稜兩可。換言之，除非有聖靈藉著群體發出的明確話語，這些上帝的僕人只能繼續使用他們所擁有的最佳工具，其中包含他們的知識和物質資源。聖靈的指引，實際上經由這兩位宣教士平常的每日生活而展現。

這個記錄所校正的另一個錯誤假設，就是如果聖靈引導，那麼一切都將變得美好。這是一個有害的神話故事，根本不符合上帝的現實。當我在神學院開始我的授課生涯時，我經歷一段非常困難的時期。當時我受到一位惡意的同仁、幾個無法無天的學生，和愛說閒話並且自以爲義的教會領袖逼迫（就像使徒行傳中的奉割禮派一樣）；一個人問我：「我眞不明白，爲什麼你的事奉道路如此不平坦？」，暗示我作了一些違反上帝旨意的事。然而，這是一個錯誤的假設。因爲聖靈的呼召所展現的上帝旨意，**包含**了受苦。在此宣教士所遭遇的受苦，是他們出發之前那個起初主權呼召的一部分。他們所遭遇的問題絕對不是一種指標，指出他們作了一些超出上帝旨意範圍的事情。事實上，在七十二位門徒的差派中，耶穌清楚揭示，受苦是他們將來生活中的一部分。相同的預言也發生在這個記錄中的宣教士身上。路加藉著帶出受苦的僕人、七十二位門徒和兩位宣教士之間的平行，有力地闡釋這項事實。對於接受「屬靈的福祉等於世界的福祉」這種哲學的基督徒而言，這是一項寶貴的教導；上述這種哲學觀完全不符合眞理。那麼剩下的議題就是，這個人是否爲了正確的理想而受苦。

在詮釋這個段落時，有一處觀察必須謹愼處理。當宣教士跺下腳上的塵土，並且離開會堂時，許多基督徒將這個行動詮釋爲上

帝對於猶太人的放棄；實際上，這是反猶太人的解讀方式。如果我們將這些記錄和路加福音第十章的差遣七十二位門徒對照解讀，那麼這個行動將與終末的審判比較相關。更確切地說，這個行動是針對每個拒絕福音之人的審判，而不是專門用來定罪猶太人。雖然身爲外邦人宣教士的保羅，繼續被猶太人拒絕；但他實際上從未放棄猶太人的宣教，甚至一直到他走到地極之時。可見，這個敘事並不要我們定罪猶太人或猶太國。它涵帶拒絕福音之終末後果的更大眞理。它絕對沒有告訴基督徒，爲了外邦人而必須放棄猶太人的宣教。

這個段落所提出的最後一個教導，是保羅職事的深度。一旦福音被栽種，保羅就自然地期待它在那個地區生長。而後他不辭辛勞地跟進，以確定那個地區可以彼此負責。只是領人信主並不夠；今日許多基督徒是如此關心信主的人數，以致忽略建造具備足夠深度的群體。很快地，這個群體將分崩離析。保羅花時間折回他的宣教工場，並且立即建立領袖結構，以使能幹和卓越的地方同工可以管理教會的職事。保羅的成功並不是隨意與短暫改革運動的結果，他的成功，實際上是來自謹愼、具深度的門徒訓練，加上良好管理，所產生的結果。

第11章

聖靈征服愛琴海

（徒十五1～十八23）

約在半夜，保羅和西拉禱告，唱詩讚美神，眾囚犯也側耳而聽。

忽然，地大震動，甚至監牢的地基都搖動了，監門立刻全開，

眾囚犯的鎖鍊也都鬆開了。

（徒十六25～26）

引言

從路加－使徒行傳的敘事中，我們尤其可以看見教會歷史上的幾個關鍵時刻，偉大的德國學者潘坎（Günther Bornkamm）和博克注意到發生在使徒行傳中間的事件。[1]我們可以顯而易見路加在蒲草卷軸中間，這個宣教故事的中間點，所刻意安排的事件。這個中央點不僅在於卷軸的位置，也在於它在外邦宣教中的歷史性影響。它不朽的貢獻，也指向它對教會歷史所產生的更大衝擊。潘坎觀察到，早在後使徒的年代（post-apostolic age），使徒行傳第十五章的問題就不再引起爭論，這種進展完全因爲這個事件所致。[2]換言之，如果潘坎對教會歷史的觀察是眞實的，那麼路加就是刻意以除了禮儀之外的其他原則，來記錄這個事件。如此說來，我們將看見路加試圖教導的更大的普世性原則。

使徒行傳十一章1～18節刻意跨出年代的順序，來顯示外邦人的信主是何等重要；而使徒行傳第十五章則展現，信主後的外邦人應當活出何種生命。使徒行傳第十一章處理外邦人是否能夠加入教會的議題，而使徒行傳第十五章則處理外邦人是否可以在不遵守律法的情況下加入教會。這個奇特的平行也顯示，奉割禮派所造成的衝突，如何成爲這種先例的導因。再一次，議題關乎律法和外邦人之間的關係。使徒行傳第十五章成爲重要的基礎，因爲它是一個藉著書信傳遞出去的正式決定。就像使徒行傳十一章19～30節，使徒行傳第十五章發動了另一個宣教運動。這個敘事開啓了保羅受到耶路撒冷領袖祝福的第二次宣教之旅。如同使徒行傳直至目前所有其他的重要敘事（例如徒二、七、九、十一），使徒行傳第十五章也觸發一系列的事件，這些事件將大大影響使徒行傳其餘的外邦宣教。彼得也在使徒行傳這個故事中，作了最後一次的露面；並不是因爲他在路加的眼中不重要，而是因爲他在實踐使徒行傳一章8節的使命中，所扮演的角色不似保羅來得核心。從較宏觀的角度來

看，這段經文是保羅宣教工場最都市化的地區；清楚揭示保羅從先前路司得的鄉下百姓，到現在這些都市中心有教養的人士的職事範圍。

耶路撒冷會議：外邦人應當如何生活？

故事情節

在使徒行傳十五章1節：「有幾個人從猶太下來，教訓弟兄們說：『你們若不按摩西的規條受割禮，不能得救。』」故事從安提阿的另一個情況開始。這個開始和使徒行傳第十一章先前的安提阿敘事頗爲相似，但地點卻大異其趣。原來，先前的衝突始於耶路撒冷。在此，衝突的來源出自耶路撒冷，但卻在安提阿爆發。更進一步地，它也很像人們質疑哥尼流信主的情況。在對耶路撒冷愈來愈負面的刻劃發展下，一些耶路撒冷的信徒變成了屬靈的警察和找碴的人。猶太教師的教導，是要弟兄受割禮。路加在使徒行傳十五章1節的描述，爲其餘的故事埋下了伏筆。這個故事在使徒行傳十五章2節揭示，這些人的教導是外邦人必須藉著受割禮得救。[3] 一項重要的觀察就是——這些人在教導「弟兄們」；「弟兄們」可能代表猶太人，或那些跟隨耶穌的人。在此，他誠然不是指一般的猶太人，因爲所有的猶太人都行過割禮。因此，這些「弟兄們」是指外邦信徒。路加藉著重複使用「弟兄們」，來展現他們在上帝家庭中的完整成員身分（例如，徒十五3、22、32等）。更確切地說，使徒行傳第十五章的議題，不僅威脅外邦信徒的成員身分，更爲弟兄之間的合一蒙上陰影。

這項衝突，必定是在保羅和巴拿巴還停留在安提阿的時候發生（徒十四28），當時奉割禮派的從耶路撒冷下來，傳講他們的福音版本。[4] 這是兩個互相衝突的宣教運動。或許有些社會原因，使他們

選擇嘗試控制安提阿。在公元40年代，猶太人和外邦人之間的衝突在安提阿大大升高。強烈的反猶太主義，在那個城市中出現。[5]在公元40年，暴民燒毀會堂並且殺害許多猶太人。外邦人的宣教，很可能進一步地惡化彼此間的衝突。保羅和巴拿巴的提及顯示，如今他們已經是安提阿教會領袖團隊的固定成員；這項觀察，眞實地展現在使徒行傳十一章25～26節和使徒行傳十四章28節的故事中。整個故事使讀者想起使徒行傳第十一章，耶路撒冷教會對於安提阿教會的控制。使徒行傳十五章2節描述，現在保羅和巴拿巴爲了這個問題，代表安提阿教會的好處，而前往耶路撒冷會見領袖們。看來這個前往耶路撒冷的旅行，似乎是一個棘手的事，因爲這兩位宣教士起初平靜地在安提阿事奉，直到那些從耶路撒冷來的人出現。這趟旅行並非直接抵達耶路撒冷，因爲保羅和巴拿巴在途中也停留在腓尼基和撒馬利亞等地方；根據使徒行傳十一章19節，這兩個地方是遭患難而散居的猶太人居住的地方。[6]保羅和巴拿巴在那邊的工作獲得支持，有趣的是，聖靈甚至已經藉著哥尼流，證實外邦人是上帝子民的完整成員。顯然，在耶路撒冷中還是有一群死硬派，他們不願意接受聖靈的啓示，卻仍想固守自己的議題和神學。在使徒行傳十五章1節，路加已經藉著稱呼外邦信主的人爲「弟兄們」，來裁定外邦人的地位。

在使徒行傳十五章7節，彼得也用相同的稱呼向猶太人說話。換言之，外邦人不需要受割禮，就是上帝家庭中的完整成員。他們是「弟兄們」，就像猶太人稱呼自己的方式一樣。在使徒行傳第十一章的證實之後，使徒行傳第十五章的事件，實際是一個不必要的麻煩之事。雖然後來的命令，可能在長遠上幫助了外邦人的宣教，但這個事件比較是一個無可避免的惡事。我相信若沒有這個命令，保羅的宣教事工還是可以作得一樣好。如此說來，這個旅行比較是爲了耶路撒冷教會，而不是爲了外邦人的宣教而產生。這個事件的確在基督教的情境中設立了律法。它迫使領袖盡力解決信仰的神學

關注和實用性。這個相同的議題無疑也在信主定義的要求上，導致了猶太會堂中的衝突。

當保羅和巴拿巴抵達耶路撒冷時，路加顯明了奉割禮派的起源（徒十五5）。原來他們是法利賽人。這項啓示展現，雖然早期基督徒有他們的獨特之處，但他們大體來說還是屬於猶太教的一部分。至少，法利賽人試圖監視和影響彌賽亞的跟隨者。令人好奇的是，在使徒行傳十五章7～11節中，辯護的不是保羅和巴拿巴，而是彼得。路加急欲顯示，外邦宣教和耶路撒冷使徒領袖之間的團結。而顯示支持的最佳方式，就是藉著彼得的演說。彼得的演說揭示，與律法有關的問題並不在於以色列人沒有遵守它，而是它對於外邦人的信主毫無影響。當我綜覽註釋時，我發現一些詮釋者對於彼得的演說表達極度的懷疑，因爲這個演說完全沒有流露強烈的猶太人觀點。雖然我們不必然同意這個看法，卻必須同意彼得採取這種革命性的步驟，實屬不尋常；但使徒行傳第十一章無疑爲彼得和耶路撒冷教會的其餘領袖，澄清了一些事情。無怪乎，彼得在使徒行傳十五章8節，提到發生在使徒行傳十～十一章的事件。

這項演說也提醒讀者，使徒行傳第十章裡第一樁正式的外邦人信主事件；在這個沒有任何割禮的事件中，聖靈的彰顯十分清楚。彼得在使徒行傳十五章8節，以聖靈爲他的主要論證：「知道人心的神也爲他們作了見證，賜聖靈給他們，正如給我們一樣」；他以上帝的特質作爲他的支持，因爲上帝「知道人心」（knows the heart / καρδιογνώστης）。在使徒行傳一章24節對於上帝的描述，用來顯示上帝揀選與十一個使徒同列之人的相同自由。在此，上帝揀選外邦人的自由也一樣重要。這也預設了上帝已經知道，早就深植於哥尼流心中的信心，這是彼得無法查驗的。賜給外邦人的聖靈，來自上帝擁有的超自然知識，這是無人可以判斷的。人只能判斷他自己在聖靈的彰顯中所能看見的。彼得提出邏輯的推論，認爲上帝一定知道一些他無法看見的，以使聖靈降在外邦人身上。

巴瑞特建議，對那些懷疑的猶太人而言，說方言（即聖靈的彰顯）並不是聖靈同在的最佳記號。[7] 眞正的要點是，說方言使外邦人能有他們自己的五旬節，這甚至使最不相信的猶太人都能體會，因爲他們在使徒行傳第二章有相同的經歷。說方言相當重要，因爲它確保外邦人和猶太人的平等。這並不代表說方言應該在今天以相同的方式來應用，如同一些極端人士的堅持。它實際是歷史敘事設計的一部分，被路加用來傳遞一個**適切**今日的眞理：救恩不分種族。外邦人和猶太人一樣平等的觀點，已經在使徒行傳十一章17～18節中，讓奉割禮派的人無話可說。既然辯論似乎以潔淨爲中心，彼得在使徒行傳十五章9節論及內心（而非禮儀）的潔淨，爲要顯示一個外邦人的新紀元。救恩的平等展現，除了恩典之外，別無拯救。在羅馬的制度中，沒有這種白白的恩典存在。[8] 所有的恩典賜予都帶有互惠性質，換言之，賜予者期待接受者以忠誠爲回報。社會禮法不言而喻的期待實際相當高，甚至沒有什麼界限。白白恩典的福音不僅對奉割禮派，並且對整個人類，都是革命性的。在彼得的辯護之後，保羅和巴拿巴藉著訴說上帝用他們在外邦人中所行的神蹟奇事，來補充彼得的演說。神蹟奇事是早期教會衡量耶穌是否仍然藉著祂子民工作的方法（例如，徒二22、43，四21，五12，十四3等）。

尤有甚者，在使徒行傳十五章12節中，使徒的工作是上帝「藉著」他們行使的工作。路加因此等同了耶穌的工作、上帝的工作和使徒的工作，並且將這些工作視爲一。如果耶穌的不在場，被使徒的神蹟奇事所補足；那麼根據彼得的邏輯，耶穌一定贊同外邦人，因此容許這一切發生。可見，根據上述的演說，上帝接受外邦人的記號有二；第一個是聖靈的記號，接著是神蹟奇事的記號。[9] 強森銳利地指出：「上帝是外邦宣教的眞正推手，不是保羅和巴拿巴。」[10] 在使徒行傳十五章14節，保羅詮釋彼得的演說的方式，讓人家以爲他在談論以色列；但事實上他所論說的，乃是外邦人是上

帝自己的子民。描述以色列的語言，現在被用在被揀選的外邦人身上。質疑外邦人的信主，就是質疑上帝或聖靈。彼得的論證不但有力，並且絕對！

回應彼得、保羅與巴拿巴之論述的人是雅各，他應該是主耶穌的兄弟（參加一19，二12；林前十五7）。雅各的回應，顯示他在耶路撒冷教會中的領袖地位；他像一個大法官一樣。我們不能同意亨格爾的看法，他認爲雅各攀升成爲領袖，代表保守派在耶路撒冷撒冷教會中取得優勢。[11] 他的邏輯可見於下：因爲非基督教的猶太教認爲彌賽亞的猶太教，對於整個猶太教是一個威脅，因此教會推出雅各爲領袖，因爲他較屬律法主義者。然而，雅各實際駁斥奉割禮派的說法。因此他怎麼可能是律法主義者呢？不過我們可以同意亨格爾的另一個看法。他認爲雅各的確和耶路撒冷的保守派有關，因此有他的認可，不但未傷害且對外邦宣教大有助益。根據使徒行傳十五章19節，雅各似乎有最後的決定權。換言之，耶路撒冷教會的行政，並不眞是一個民主制度。有一些人想要以自己發表的意見來制定政策，但雅各在聆聽來自彼得、保羅和巴拿巴的辯論之後，阻止了他們的努力。

雅各的演說，首先描述他對於彼得之經歷的認可。他沒有提及保羅和巴拿巴的見證的確特殊。或許雅各將使徒行傳十一章1～18節，視爲某種正式的印證；而保羅和巴拿巴的見證，只是補充而已。接著，雅各根據他自己對於先知的了解，來詮釋這個事件；更確切地說，他藉著引述阿摩司書九章11、12節，以及使徒行傳十五章18節和以賽亞書四十五章21節的一致，提出他的詮釋。在使徒行傳十五章15節，他說眾先知的話也與這意思「相合」（in agreement / συμφωνοῦσιν）。複數的「眾先知」，隱含著除了阿摩司之外，還有其他的先知也會以相同的方式詮釋這個新紀元。雅各使用的七十士譯本和希伯來語文本略有不同；他所使用的，具有「叫餘剩的人……都尋求主」（徒十五17）的明確片語。雅各將外邦人的

信主，連同以色列餘民尋求眞正的上帝，視爲阿摩司終末預言的一部分。以色列餘民想必是經由基督，來尋求眞正的上帝。

預言似乎顯示一種上帝建造的新聖殿。雅各將教會視爲一個雙雙包含猶太人和外邦人的新聖殿，他們以和被擄之民重返家園相似的方式被拯救。這是一個建基於先知傳統的第二次出埃及的神學，現在終於實現在外邦人的信主中。根據上述的兩個理由（即彼得的見證和舊約的預言），雅各在使徒行傳十五章19～21節決定了他的裁斷。表面看來，他的裁斷和道德慣例（而非禮儀）有關。然而，他在使徒行傳十五章19節的回應，似乎指出他在應用阿摩司書九章11～12節。根據使徒行傳十五章17節和阿摩司書第九章，上帝行使了吸引外邦人的大事；因此雅各將教會的角色，視爲上帝引領外邦人信主之工作的創設者。換言之，藉著聖靈，加上神蹟奇事，上帝清楚顯示是祂成就了外邦人的信主，而非宣教士。教會的職責乃是讓外邦人能夠容易地（而非困難地）進入她的成員身分。因著雅各和彼得、保羅與巴拿巴一起反思外邦人的角色，這個最爲審愼思考的回應，將在外邦宣教中彰顯極大的權威。如此一來，耶路撒冷會議讓保羅能夠在明確的指引之下，自由地進行外邦宣教；他所作的，無疑是對於阿摩司書九章11～12節之終末預言的應用或執行。耶路撒冷會議的決定，主要包含兩個基本的規定。

第一，在使徒行傳十五章20節，與偶像敬拜有關的食物都必須禁戒，包含勒死的牲畜和血。祭偶像之物，也出現在哥林多前書八章1～13節；這個特別的措辭多數不描述在市場上販賣的東西，而是指對於人在參與神廟禮儀時所吃食物的要求。我必須承認我們無法確知，耶路撒冷會議是否以保羅建構他的福音的方式，解決所有關乎食物律法的困難。這導致了潘坎聲稱：「我們或許可以確定，耶路撒冷教會沒有完全採納保羅的福音，和它所有的邏輯底蘊。」[12] 至少在這個事件之後，所有的細節可以等到保羅展開一個更廣泛的宣教時再行解決。

第二，外邦人必須禁戒性方面的不道德行爲，而這在當時的外邦世界中相當普遍。在此的性不道德，最有可能指向筵席之後，妻子與女兒（或任何有名聲的婦女）離席後，妓女爲男人提供性服務的外邦筵席慣例。哥林多前書十至十一章的主餐，可以爲這些議題提出更好的解釋。從使徒行傳來看，吃與喝的確是群體團契的一部分（參徒二46），因此導致雅各主張，外邦人和基督徒的筵席應該分開。舊約的食物律法，通常處理禮儀和信徒食用的食物種類。在此的新約命令，則和信徒如何處理肉類有關。換言之，在舊約被視爲不潔淨的，只要它和偶像無關，在此的新約命令就定義它爲可接受的。這個新食物律法的中心是「敬拜」。那麼，爲何食物的議題和性有關聯呢？

強森認爲在舊約中，性不道德和偶像是有關聯的。[13] 偶像和性的語言混合在一起的確奇特。一些註釋者可能認爲對性的評論是多餘的，因爲基督教畢竟是一個道德的宗教；但這是從我們的觀點來看歷史的結論。[14] 在沒有基督教的情況下，希臘－羅馬的道德制度對於道德和潔淨的分界，實際上相當不清楚。我認爲性和食物之間的綜合點，和一個人如何對待他的身體有關；吃喝與性亦和信徒如何對待他的身體有關。尤有甚者，對於不潔淨的懼怕，同時出自路加和保羅的集體團契概念（例如，徒二42、46）。一個污穢的信徒，可以污穢團契的整個身體。使徒行傳十五章21節提到摩西的書被人誦讀，的確相當奇特。或許雅各期待律法可以更仔細地解釋這些議題。又或許他期待律法可以根據他的命令被重新詮釋。他也認爲每個人都應該遵守安息日。當外邦人藉著誦讀摩西的書接受造就時，他們也可能運用更多的敏感心腸來了解他們的猶太弟兄。[15]

同時，只要任何人對摩西的書稍有認識，他就知道雅各所制定的全新命令，實際上一點也不新鮮。這確實代表基督教的一個時期，在這個時期中，基督教仍舊和猶太習俗有關聯。後來的發展顯示，保羅作出更準確的定義和更寬大的容許度；因爲他容讓信徒在

某種程度內，食用市場所賣的肉。守安息日則從未被保羅提及。因此它可能已經被接受，或已經被放棄。或許，當教會變得更穩固時，食物的議題將不再被教會關注，因爲在教會的筵席中，已經沒有滲入外邦習俗的危險。既然麻煩始自安提阿，雅各將確認會議決定的信交付保羅、巴拿巴、猶大（稱爲巴撒巴）和西拉，由他們將信帶至安提阿。被提名爲耶路撒冷領袖之一的西拉，預示了耶路撒冷教會對於保羅宣教的緊密參與，他的足跡將遍及安提阿、腓立比、帖撒羅尼迦、庇哩亞和哥林多。[16]如同典型的正式信函，雅各爲送信的弟兄們，做了極佳的推薦。使徒行傳十五章26節：「這二人是爲我主耶穌基督的名不顧性命的」，顯出他們對於外邦宣教的委身，成爲他們的品格標誌。因爲猶大和西拉來自耶路撒冷，因此信函的翔實得到保證。因著這四個見證人，無人可以爭辯雅各是否的確作了這個決定。更重要的是，西拉展現耶路撒冷的福音（在沒有失去它任何的可靠性的情況下）不僅影響了小亞細亞，並且將被傳到遠至希臘。他的同在也證實了保羅在耶路撒冷領袖中間的權柄，這是外邦教會得到完全接受的重要關鍵。

在使徒行傳十五章24節，雅各首先陳述從耶路撒冷來的人所導致的攪擾，是沒有經過耶路撒冷教會吩咐的。接著在使徒行傳十五章28節，雅各重複耶路撒冷教會已經決定了的政策，並且強調這個政策是由聖靈和教會共同決定的。觀察聖靈的角色相當重要，因爲它再度將我們帶回使徒行傳第十章；當時哥尼流受聖靈，因此暗示聖靈對於這些規定的贊同。雅各的命令揭示，信主的外邦人不必成爲猶太反對者想要他們變成的外邦人；但他們也必須遵守界限，這些界限和他們的猶太信徒弟兄的誠然不同。路加可以得到整個命令的副本，最有可能是因爲這個命令在當時已經廣泛被抄寫和流傳。安提阿基督徒的回應相當正面。雅各的命令，無疑也消除了安提阿教會中猶太人和外邦人之間的緊張關係。藉著安提阿教會的見證，教會因此成爲種族包容的典範。在使徒行傳十五章30～32節，猶大

和西拉行使他們的職責，使眾人得寬慰。此處提及猶大和西拉也是先知，清楚顯示他們具有權威的地位。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

有關律法的爭論，可以遠溯至路加福音的時期。使徒行傳第十五章的使徒會議，一定以一些事情作爲他們決定的基礎。早先耶穌和那些堅守律法者之間的衝突，可見於路加福音六章1～11節。我們可以爭辯，甚至早在耶穌觸摸病人、被鬼附的人或罪人時（例如，路四～五），衝突的情況已經發生。實際說來，路加福音有關律法的討論第一次出現的地方，必定是路加福音六章1～11節。禮儀無疑是這個故事的中心議題，因爲「安息日」一字在短短的十一節經文中，出現約有六次之多（路六1、2、5、6、7、9）；而律法的目的，也被提出三次（路六2、4、9）。[17]路加福音中的逼迫者是法利賽人，他們得到耶穌違反安息日的把柄。安息日就像割禮和食物律法一樣，是顯示以色列是上帝之子民的界限記號。尤其是在羅馬帝國的環境中，這項禮儀定義了耶穌的身分。路加福音六章3～4節描述耶穌在對話中提起大衛（參撒上二十一3～6），因爲大衛在特殊的情況中設下了違反安息日的先例；[18]這段記錄發生在大衛嘗試建立他的國度卻被多方阻擾的時期。尤有甚者，耶穌在路加福音六章5節的額外陳述，似乎顯示更多的底蘊；更確切地說，從身爲詮釋上帝之律法的中間人來看，耶穌是安息日的主所帶出的至高地位，的確超越了大衛。更重要的，安息日的主和在創世記第一章創造安息日的耶和華之間的關聯，是很難被輕忽的。耶穌也嘗試建立祂的國度，但卻遭遇強烈的反對。耶穌根據禮儀的功用來回答這個議題：定義何爲人的身分。

隨後，耶穌在路加福音六章6～11節，再次因爲醫治而違反安息日。博克的論點極好，他認爲耶穌可以按照律法師想要祂行的，等候一段時間再行醫治；但耶穌透過立即進行醫治，來強調祂的論

點。[19] 枯乾一隻手的人得到醫治的根本事實，揭示耶穌詮釋安息日的合法性實際已超越法利賽人。如此說來，藉著顯示這些例外的個案，並且將它們總括在一個敘事中，路加清楚展現，惟當律法達到給予生命的目的時，它才是美善的。如果使徒對於耶穌所作的還不太清楚，那麼使徒行傳第十一章的事件，的確爲他們指出了這項眞理。我相信使徒行傳第十五章的決定，是綜合詮釋耶穌的行動和哥尼流的事件而得的結論。先前定義上帝之子民的界限，已經堅定地被其他類似幫助別人的憐憫心和聖靈所取代。可見，路加福音六章6～11節，爲教會扮演了一個宗教先例的重要角色。上帝子民的獨特之處，不再存在於種族－宗教的禮儀中了。

如同前述，使徒行傳第十五章應當和使徒行傳十～十一章相互比較。我認爲柯蘭（Terrance Callan）的觀察方向錯誤，他想要爲外邦人從舊約的先例中尋找普世的律法；然而，使徒行傳十～十一章和第十五章的敘事架構，已經相當生動地表達使徒命令的起源。[20] 根本沒有必要在平行的觀察上再作推敲。不過既然兩個事件都和安提阿有關，有些觀察值得我們注意。更確切地說，使徒行傳十～十一章的外邦敘事，以安提阿爲結束；而使徒行傳第十五章，則以安提阿爲開始。重複的題旨應該和使徒行傳十～十一章，關乎彼得的更廣討論來比較。彼得無疑是一位優異的人物，但張力依然存在。既然彼得對外邦人的職事，是被一個上帝的異象所驅使；在保羅之前的一群身爲安提阿宣教士的猶太人，顯然更加優越。因爲他們不需要異象的驅使，就在一個至終成爲最有果效之宣教差派基地的地區事奉。雖然彼得在使徒行傳第十一和第十五章中，都是向外邦人宣教的倡導者，但他代表著耶路撒冷教會所落入的限制。布魯斯如此陳述：「外邦信徒必須受割禮的看法，可能被耶路撒冷教會的所有信徒視爲理所當然。」[21] 雖然使徒似乎已經獲得他們自己的答案，但布魯斯的觀察對於使徒行傳第十一章可能更眞實，而對使徒行傳第十五章中的許多人，在某種程度上也仍然眞實。雖然路

加流露他對耶路撒冷教會的讚賞，但他對安提阿教會的讚賞程度顯然更加深厚。耶路撒冷教會代表使徒的權威、可靠性和正統性；但它缺乏實踐使徒行傳一章8節的正確異象。從第一天開始，安提阿教會已經採用一種比較自由的職事風格。職事的開放風格，是導致教會興旺的原因。可見，彼得在許多方面以一種違反耶穌之大使命（徒一8）的精神，來開始他的外邦職事；但安提阿教會在第一天開始，就已經設立了多元文化異象的眼光。在這個平行的刻劃上，路加首先顯示安提阿宣教士的優越性，甚至超過彼得的外邦宣教；其次，展現安提阿教會超過耶路撒冷教會的優越性。敘事情節的比較，使得這項觀察清楚呈現。

使徒行傳第十五章的會議討論，也涉及有關大衛國度的討論（徒十五16～18）。衝突的產生，和使徒行傳十五章5節的法利賽教門有關，因爲他們現在要將律法的詮釋應用在外邦人身上。大會無疑認定自己應當承接耶穌對於律法的詮釋。耶穌不但繼續在猶太人中間，並且在外邦人中間進行的工作，被詮釋爲大衛國度的重建。總的來說，只有一位君王在猶太人和外邦人之上。

附記：使徒行傳第十五章和加拉太書第二章

一個詮釋者常常無法避免的問題，就是思考使徒行傳第十五章和加拉太書二章1～10節之間的關係。雖然本書與歷史鑑別的關注無關，但爲了本書的完整性，我們至少必須對這個議題有稍許的研究。有些學者完全摒棄使徒行傳第十五章的記錄是路加的創作，他們認爲路加直接從加拉太書二章1～10節擷取資料。爲了目前的討論和本書的目的，我們應當檢視和使徒行傳與加拉太書一併相關的可能選擇。換言之，有兩種選擇存在。第一，有些學者將使徒行傳第十五章和加拉太書第二章視爲相同的事件。[22] 第二，另一些學者

則認爲，是使徒行傳第十一章而非第十五章，和加拉太書第二章有關。

第一種選擇有它的優點，因爲使徒行傳第十五章和加拉太書二章1～10節之間的語言和議題，是如此緊密相關。第一種選擇的問題，乃是使徒行傳第十五章沒有提及出現在加拉太書二章1～10節的提多。使徒行傳第十五章也沒有說明，保羅上耶路撒冷乃是因爲奉啓示的原因（參加二2）。此外，加拉太書二章11節及以下經文的事件，似乎也不太可能發生在使徒行傳第十五章的命令決定之後。[23]

第二種選擇也有它的優點，因爲使徒行傳十一章28節含有導致保羅上耶路撒冷之啓示的記錄，這可能符合加拉太書二章2節。第二種選擇的問題，乃是加拉太書第二章並未提及應該和保羅一同上耶路撒冷的巴拿巴。尤有甚者，加拉太書二章11節及以下經文的事件，似乎比較可能發生在使徒行傳十一章28～30節的事情之後。[24]然而，同時，加拉太書二章11節甚至可能發生在使徒行傳第十五章之後的任何時間，尤其是在彼得已經知道當如何行，卻依舊怕得罪奉割禮之人的情況下。另外，提多也顯然不見於使徒行傳第十一章。

下文的情況是可能的。如果採取第一種選擇，那麼路加沒有記錄有關提多之割禮的辯論，而保羅則沒有記錄彼得帶出決定的演說。如果採取第二種選擇，那麼路加沒有在使徒行傳第十一章記錄提多的情況，而保羅則沒有在加拉太書第二章提及亞迦布。不過，加拉太書二章2節的啓示，有可能和使徒行傳十一章28～29節的亞迦布預言相同。保羅之所以上耶路撒冷，並不是因爲亞迦布告訴他必須如此行，而是因爲亞迦布有關可能發生大饑荒的啓示。這可能是保羅沒有說明亞迦布是啓示之來源的根本原因。更確切地說，保羅的耶路撒冷之旅，是預言的間接影響，而非預言本身直接產生的結果。

上述的討論，展現可能選擇的寬廣性。實際上，這個選擇取決於詮釋者觀察兩個記錄之差異而獲得的結論。一言以蔽之，我們確實沒有足夠的資料來判定，加拉太書二章1～10節是和使徒行傳第十五章或使徒行傳第十一章相符一致。最好的可能看法，比較偏屬使徒行傳第十一章；因爲如果使徒行傳第十五章已經頒布有關外邦人的正式信函，那麼保羅惟一需要作的，就是複述耶路撒冷會議的命令，好讓加拉太信徒明白雅各的看法與決定。那麼爭辯應該不會在加拉太發生。很有可能的是，加拉太書寫於公元49年左右，也就是在使徒行傳第十五章的事件之前；因此使徒行傳第十一章，似乎成爲符合加拉太書二章1～10節之事件的最佳選擇。加拉太書二章11節及以下經文所記錄的安提阿教會的情況，和使徒行傳第十一章那些來自耶路撒冷之奉割禮派門徒的情況一樣。可見，發生在加拉太書第二章的這兩個事件，並非按年代的順序而記錄。從解讀路加－使徒行傳的角度來看，爲何路加沒有在使徒行傳第十一章記錄提多的割禮呢？我相信題旨和情節結構，是回答這個問題的主要關鍵。

這個記錄一方面以哥尼流的信主爲開始，另一方面以安提阿教會的信主爲結束。而在其中則是耶路撒冷教會有關哥尼流信主的辯論。當路加開始有關安提阿教會的討論時，他似乎轉移了焦點。如此說來，情節的結構可見於下表。

使徒行傳十一章1～17節	使徒行傳十一章18～30節
耶路撒冷教會的關注	耶路撒冷教會的關注
彼得解釋他的宣教	掃羅和巴拿巴支持宣教
耶路撒冷教會抱持著施惠的態度，以贊成為回應。	安提阿教會將捐項送給耶路撒冷教會

上述表格不僅顯示一種平行，並且展現耶路撒冷教會和安提阿教會之間的對照。可見，如果路加在使徒行傳第十一章的末了，討論提多的割禮議題；那麼他將因爲在使徒行傳第十五章之前過早地

提出割禮的議題，而破壞了進入外邦宣教的轉變。使徒行傳十～十一章的主要議題並非割禮，而是上帝子民完整的身分與完整的生活方式。路加要將割禮的辯論留待使徒行傳第十五章，以致使徒的命令顯出更有力的論證。因此，提多記錄的缺乏，不應該自動消除使徒行傳第十一章和加拉太書第二章平行的可能性。如果這種看法正確，那麼可能是在保羅和巴拿巴抵達安提阿之前，提多就已經在安提阿的外展宣教中信主了。[25]

那麼，爲何註釋者將這個事件和加拉太書第二章相關聯呢？我相信我們可以從這兩個敘事的正典關聯，加上路加的歷史背景的解讀中，獲得正面的益處。直至目前，剛信主的掃羅從使徒行傳第九章開始，在自己的宗教信仰上遭遇挑戰的事實，已經相當明顯。在使徒行傳十～十一章中，上帝已經明確展現祂在不考慮禮儀的情況下，要接納外邦人的心意。加拉太書第二章和使徒行傳第十五章之間的連結，實際與歷史事件無關，而與神學關注相關。如果路加的寫作晚於加拉太書，那麼這段經文無疑揭示，在較早困擾保羅職事生涯的相同問題，現在仍然繼續困擾著路加的讀者。這個問題，需要藉著使徒行傳第十一章和使徒行傳第十五章的雙重敘事來解決。那麼究竟問題何在呢？使徒行傳第十五章和加拉太書第二章之間的問題，更確切地說，以這個形式出現——外邦人是否可以在不成爲猶太人的情況下，成爲上帝的子民？更明確地說，究竟「成爲猶太人」是什麼意思？其實特別在與禮儀相關的事上，猶太教對於希伯來聖經的表達和詮釋其實相當不同。出自保羅新觀的討論，可能有助於在此的討論。除了一些最保守的學者之外，大多數曾經和保羅新觀對話的學者，都同意一件事：恩約守法主義（covenantal nomism）存在於猶太教中。重要的問題在於，它以何種形式和多廣泛的程度存在。恩約守法主義是被許多保羅新觀倡導者普遍化的概念，其中以桑德斯（E. P. Sanders）爲發起人；他認爲猶太教不僅是一個律法的宗教，更是一個恩典的宗教。[26]換言之，禮儀和與

它有關的儀式，並非得救的管道；而是生活在盟約的界限之內的方法。[27]

對任何一位對於猶太教稍有認識的人來說，「範疇化」（categorization）乃是根據某種前提而得的。在約瑟夫的建構中，範疇的分類根據是宗教的界限。而在現代的建構中，分類的根據則是語言。猶太教因著個人的偏好，而產生極大的差異；從亞歷山太的斐羅（Philo of Alexandria）對於外邦文化的寬容，到一些對於禮儀違犯者和外邦人的絕對恨惡，看法相當不一。[28]甚至昆蘭文獻的許多體裁和豐富的數量，都無法使人爲死海社群確切的宗教模式下定論。[29]約瑟夫的建構有助於我們提出下列的問題：「哪一種法利賽人主義？哪一種撒都該人？哪一種愛色尼人？」而現代的建構也可能幫助我們質問：「什麼原因使我們假設，散居的猶太人只說希臘語？爲什麼地理（即巴勒斯坦）和文化（即希臘化）互相對立？」可以提出的問題，幾乎無窮無盡。下文的討論關乎猶太教在最基本層面上，一些不同表達方式。在這個討論之後，我將總結什麼是共同的脈絡，以及了解這類共同脈絡之後，爲何可以幫助我們更明白，使徒行傳第十五章和加拉太書一～二章之間的共同神學題旨。我們必須在下文中，概覽局內人和局外人對於猶太教的不同觀點，以涵蓋挑戰早期耶路撒冷教會對外邦人宣教的所有議題。一個完全的圖畫將幫助我們了解，教會如何確切地實踐使徒行傳一章8節的使命。

在路加時期，猶太文獻的不同體裁，挑戰了詮釋者對於當時猶太教的認識。在此我們看見一個部分的圖畫。更確切地說，介於局內人（即眞正的以色列）和局外人之間，猶太教之內有一個清楚的界線議題。但信徒如何劃界線，則是一個完全不同的事宜。有些人根據黑與白的歸類，來看待「良善」與「邪惡」。不同的團體各自決定「良善」或「邪惡」的定義。尤其在外邦人信主的事上，有些人將像「敬拜」和「偶像」的基本議題，視爲定義的中心。[30]

「道德」的潔淨也是這個圖畫的一部分，雖然我認爲這種詮釋對現代基督徒而言，不但是過時的，並且是自私的。尤有甚者，我們根據猶太－基督教的道德來觀察的根本事實，並不來自外邦宗教而是來自猶太教，因爲大部分的外邦宗教並不以道德層面爲焦點。其他建構的中心，可能包含強烈地以「約」爲根據，提出對於現實的詮釋，使其成爲舊約的延續傳承（例如，1 QS）。[31]「良善的」或眞正的以色列或局內人，藉著某些標準留在約之內。這些標準爲何，未必總是確定。藉著這些標準而留在約中，是一些猶太救恩論的重要層面。有時候，獻祭是罪過蒙赦免的必要行動（1 QS 3.3-9）。在集體揀選的肯定，和勸勉信徒對約忠誠之間，常有張力存在。[32] 上述的簡介來自猶太文獻。這無疑爲使徒行傳第十五章和加拉太書一～二章的辯論所遭遇的困難，勾描了部分的圖畫。在這個如此粗略的描述之下，我們可能已經看見，耶路撒冷的攪擾者，會如何地反對外邦宣教在使徒行傳十～十一章的進行方式，和將在使徒行傳第十五章的發展方式。上述簡介是局內人對於這個議題的觀點。因此和上述相同的一些議題，就是關乎約、摩西五經和救恩論之關係的辯論。尤有甚者，這些辯論燃起對這個核心議題的努力，定義何爲上帝子民。

究竟外邦人對於猶太教的看法爲何？我們最初的來源是猶太歷史家約瑟夫，他的作品相當有助益，因爲他的資料帶有清楚的護教語調。從約瑟夫的《駁亞比安》（*Against Apion* 1.73-91, 93-105, 228-252）開始，馬尼托（Manetho）的殘篇似乎急欲顯示，猶太種族是一種古代的文明。有關馬尼托的歷史資料，沒有太多被發現。從約瑟夫的護教目的來看，馬尼托所代表的觀點與傑出知識分子亞比安的對立，使得他的眞正身分的歷史考慮成爲次要。馬尼托這位在舊約和新約之間時期，事奉於希里歐帕拉斯（Heliopolis）城的埃及祭司，在約瑟夫的筆下出現；因此流露約瑟夫根據古老的角度，而對猶太種族缺乏文明的議題所表現的關切。換言之，古老是文明的確

實記號。約瑟夫也秉持爲自己的族人帶出正面觀點的特別焦點，記錄了許多其他歷史家（例如，史達波〔Strabo〕、摩隆〔Apollonius Molon〕等）的看法。此外，外邦人對於猶太人和猶太教的理解，其實相當模糊。他們甚至對猶太人的身分倍感困惑。

羅馬政治家西塞羅（Cicero）對於猶太人大有意見，並且賦予猶太種族一種相當負面的看法。他的寫作沒有太多有關猶太宗教的深入討論。雖然在《爲范高辯護》（*Pro Flacco* 28.67）中，他將耶路撒冷的捐項稱爲「粗俗的迷信」（*barbare sueprstitioni* / barbaric superstition），他的刻劃誠然相當實際。西塞羅的實際關切乃是，良好的盈餘被用在一個理想之上，但這個理想對於他的附屬國（Flaccus）和政府的財務收入都沒有幫助。儘管大部分提及猶太人的外邦文獻，都與政治相關；但奧維德在《愛的藝術》（*Ars Amatoria* 1.413-416）中，卻極罕見地提及猶太人遵守安息日的禮儀。在公元前一世紀和公元後之間寫作的哲學家辛尼加，對於猶太人的安息日就比較缺乏和善的評論。事實上，他挑選遵守安息日的議題，來攻擊猶太教和被咒詛的猶太人（*De Superstitione; Ep. Morales* 95.47）。第一世紀的羅馬軍官和有關自然的百科全書作家老蒲尼林，對於猶太人有很多評論；大部分的討論與猶太的地理和資源有關，但也暗示猶太人對於羅馬帝國政治的不滿（*Nat. Hist.* 113）。不論這些負面的猶太回應如何產生，民族的身分必定是一個重要的因素。

綜合上述局內人和局外人對猶太教之刻劃而得的圖畫，某些議題凸顯於這兩派中間。妥拉是一個古代文件的本質，顯然是所有派別的關切。像安息日的某些儀式，也是猶太人和外邦人的關切，因爲它是猶太種族的一個文化記號。如果根據它的眞實性和古代性來看，妥拉尤其重要；那麼它爲以色列人所設立的先例，勢必引起猶太和外邦的耶穌跟隨者之間的辯論。對於猶太人而言，一些其他的議題也將因較清楚的重要性而被提出辯論。第一個議題可能是「聖

殿敬拜」和與其有關的獻祭。然而，如果路加的寫作發生在外邦基督徒開始與猶太教分離的較晚時期，那麼就宗教的主要議題而言，聖殿就成爲比較次要的議題了。更重要的議題將是「食物」的律法，但外邦作家並不認爲這是一個值得討論的重要議題。然而對猶太人而言，一旦外邦信徒成爲一個確切的成員時，食物的限制和差異的議題無疑將變得十分明顯。

同樣地，「割禮」對於約的應驗是否重要，也成爲辯論的議題。如果對許多猶太人來說，約是重要的；那麼這些關切就和一個信徒是在約之內或外緊密相連了。這些題旨同時左右了使徒行傳第十五章和加拉太書一～二章的事件。如此說來，這些經文主要不在討論禮儀，或廢除妥拉的某些部分；而是根據上帝在基督裡的終末計畫，來討論團體的身分。既然團體的身分和妥拉及其禮儀緊密相連，現代詮釋者必須將這些議題放在一起。更重要地，對於這類經文的現代應用不應該是一種拘泥的「我們是否應該遵守摩西五經」或「我們是否應該遵守摩西五經的某些禮儀」。主導基督徒倫理的更大議題，應當是「上帝的子民應當如何被定義」。我相信以正典－歷史－社會的鑑別解讀（canonical-historical-social reading）來建構這個倫理問題，將使我們可能獲得一個界限相當寬廣，並且能夠適切不同基督徒群體的多種應用。

保羅的第二次宣教：馬其頓

故事情節

保羅的第二次宣教，以一個不甚愉快的記錄開始。使徒行傳十五章36節顯示，第二次宣教的開始，乃因保羅建議回去支持先前宣

教地的心意而引發。然而，當巴拿巴有意帶約翰馬可同行時，保羅和巴拿巴起了爭論；這位約翰馬可在使徒行傳十三章13節中，離開了他們。這項爭論導致兩人的分開，因此保羅和西拉由陸路走遍敘利亞和基利家；而巴拿巴和馬可則往別的方向，經由海路到了塞浦路斯。這個和其他的細節，明確地駁斥了朱立策的論點；朱立策認爲使徒行傳是二世紀某個人物的作品，因爲他試圖理想化使徒的時代。[33] 毫無疑問地，在此發生了人與人之間的衝突，這是個不可避免的事實。路加似乎比較贊同保羅的關切，因爲在這個爭論之後，巴拿巴似乎不再在使徒行傳中扮演重要的角色。我不十分同意張永信的評估，他認爲巴拿巴願意給人一些犯錯的空間，因此是一個憐憫的典範。[34] 巴拿巴這位歷史人物或許符合張永信的刻劃，但這並非路加在此的觀點。

在使徒行傳十五章40節～十六章1節，路加使用幾近完美的敘事步調技巧。簡明的地理評論涵蓋了漫長的距離，使得保羅在遇見提摩太之前的旅行，似乎步調相當快速。路加顯示保羅在急迫的旅行上，是一個嚴肅和順服的人。路加斷然地站在保羅這邊。爲何保羅這幅肖像相當正面呢？我們必須注意，因著保羅在宣教旅行中的快速順服，保羅立即被聖靈引導；爲了前往歐洲一個更重要的宣教任務，保羅越過了小亞細亞地區（徒十六6）。雖然我們稍微超前了一些，路加的地理意識型態加上快速的敘事步調，和與聖靈的工作的連結，清楚顯示保羅（而非巴拿巴）在當時是正確的。宣教不是爲膽小和未經過證明的信徒保留的！關於宣教同伴的合夥，這裡有一個較爲正面的記錄：我們看見提摩太加入保羅和西拉的宣教（徒十六1）；這些宣教士一起回到保羅起初進行第一次宣教的地方。很快地，這個故事從使徒行傳第十五章的關注，轉入這個宣教的「羅馬帝國」題旨。

提摩太有一個有趣的背景，因爲他的母親是一個信主的猶太人。當時具有外邦職事之形式的基督教才出現不久，可能只有稍稍

超過十五年的時間。或許提摩太的母親，經由在五旬節信主的猶太信徒的引領而信主。提摩太很可能在幼小時，就接受福音的屬靈餵養。我們毋須同意威瑟林頓的看法，他認爲提摩太是保羅帶領信主的，因爲他被視爲保羅屬靈的兒子（例如，林前四17）。[35]提摩太在保羅書信中的家族頭銜，僅表示保羅對他的屬靈成長大有貢獻。「兒子」的稱呼，可能只是一種親愛的措辭。他也是一個種族和身分都混合的人，因爲根據使徒行傳十六章1節，他的父親是希利尼人。他在路司得和以哥念已經頗有基礎。或許他在保羅第一次的宣教中遇見保羅，當時他可能已經信主，卻仍參加會堂的活動。畢竟，路司得和以哥念才剛剛在使徒行傳第十四章接受福音。這個雙元文化主義（biculturalism）爲保羅的宣教設下了基調。路加針對使徒行傳一章8節之目標的敘事發展，從像哥尼流的外邦人信主（徒十），進入到這裡具有一半外邦人血統的宣教士。

「割禮」的議題顯然再度浮現。因此保羅爲提摩太行了割禮，根據使徒行傳十六章3節，保羅是爲了當地猶太人的緣故而如此行。這個行動爲我們提出，爲何保羅在使徒行傳第十五章之後立刻作這事的問題。學者一般爭辯究竟在第一世紀時，提摩太的母系猶太人遺傳，是否應該使他成爲一個猶太人？我相信保羅的行動，是爲了實用的目的。究竟第一世紀的猶太人認爲，究竟是父親或母親的種族應該正式地傳給兒子，實際上是一個懸而未決的觀點。[36]保羅的目的依舊不清楚，但他認爲在當時這是一項合宜的行動。保羅一定是將使徒行傳第十五章的命令，詮釋爲只應用在外邦人身上；它並不完全適用於那些和猶太教有任何關係的人。[37]根據保羅的作法，我們得知在文化上，半個猶太人仍是一個猶太人，即便是母親是猶太人。到目前爲止，這個旅行主要是爲了將耶路撒冷會議的命令帶給外邦人，以免他們憂慮。使徒行傳第十五章的命令釋放保羅和他的同工，使他們可以依循已經建立的指引，自由地在宣教工場工作。費茲梅爾陳述，耶路撒冷會議「推動基督教會邁上宣教之

路」。[38]

保羅和他的同工繼續來到稱爲弗呂家和加拉太的地區；路加再次使用這個簡潔敘事的文學技巧，是在使徒行傳十八章23節。在我們思考這個地區的歷史事實之前，我們必須注意這項觀察。路加在使徒行傳十八章23節，簡要地描述保羅所經過的一大片地區（無疑以快速的步調），只爲了單一的目的：堅固所有的門徒。路加筆下的保羅，對宣教有著一心一意、滿有效率的順服！他以如此快速的步調，在這一大片地區內，只作一件事。保羅因此成爲所有專注在達成使徒行傳一章8節之共同目標的宣教士的角色模範。使徒行傳十八章23節有關地理的希臘文，可能指出弗呂家是加拉太省的一部分，而不是兩個不同的地區。弗呂家種族的地區，的確和加拉太省有重疊之處。[39]換言之，這是南加拉太地區，有許多已經發展的城市，和便利保羅旅行的道路。當保羅來到每西亞的邊界，也就是庇推尼和特羅亞的地方，聖靈似乎引導他離開這些他想要講道的地區。在使徒行傳十六章6～7節，靈被稱爲「聖靈」和「耶穌的靈」；這再度提醒我們，聖靈在教會中的內住，是另一種顯明復活基督的方式；耶穌也擁有靈。許多註釋者嘗試推測，這個對於靈的一般稱呼，是否來自路加的來源。路加從來源獲得這個名字是完全可能的，因爲這和他的教會神學相符一致。如果這是眞實的，那麼很有可能，路加有關教會是基督的身體的神學，也具有保羅信主之前的早期教會傳統。同時，路加可能視耶穌爲聖靈的賜予者。畢竟，耶穌是用聖靈爲教會施洗的那一位。

聖靈引導宣教士離開的原因，乃是因爲他們必須先去馬其頓。他們快快前往馬其頓，是應驗使徒行傳一章8節的重要策略；因爲他們現在位處跨越歐洲的門檻。現在小亞細亞已經在他們身後了。斯托得指出，他們從東南的末端快速走向進入歐洲的西北海岸。[40]這個漫長的旅行，有力地證實了聖靈想要以最快的速度，將福音傳至最遠之處的熱切。這個海上之旅的情節，兼具地理和意識型態的

層面。聖靈的旨意乃是要他們以最快的速度繼續前進，以使使徒行傳一章8節能夠很快地發生。在使徒行傳十六章9節中，聖靈容許保羅看見一個馬其頓人要求幫助的異象。在此之後，作者（即路加？）參加了保羅的宣教旅行，並且在使徒行傳十六章10節，寫下了使徒行傳的第一個「我們」段落。認爲作者不是保羅帶領信主的，並非不合理的推論。然而，他是一個能夠幫助保羅的人。或許他自己是一個馬其頓人，並且可以在宣教的事上幫助保羅。雖然我的看法是一種猜測，但我相信這是一種合理的猜測。不過我相信尼威廉（William Neil）的建議又太過頭了，他認爲馬其頓人路加在特羅亞遇見保羅；他前來要求保羅在馬其頓傳講福音，保羅因此甚至夢到路加。[41] 尼威廉的假設，可能來自保羅認得這個人是馬其頓人的暗示，因此表示保羅認識這個人。直接的答案其實就在文本裡，因爲這個人清楚地告訴保羅前來馬其頓。

保羅和他的同伴現在坐船來到馬其頓中部的地方，他們進入腓立比城。路加在使徒行傳十六章12節，將這個城市稱爲一個主要的或「頭一個」（first / πρώτη）的城市。很明確地，路加以「頭一個」代表它的重要性。就地理來看，腓立比坐落於一條重要的羅馬大道，即羅馬貿易和軍事通行的伊格那修大道（Egnatian Way）。[42] 我相信他們經由海路的旅行，也在上帝謹慎的引導之下；因爲在某些季節中，當冬季的暴風雨來臨時，這個海路是無法通行的。如果保羅在小亞細亞停留久一點，前往歐洲的宣教可能因爲航行季節的關閉而延遲。如此說來，這個引導也顯示聖靈的全知，祂超越能阻礙或幫助旅行的自然因素。在兩天之內，他們就經過了大約一百五十哩的距離。當時一定有對他們有利的大強風。[43] 聖靈的確知道祂的所行！腓立比是一個合理的目的地，因爲路加帶出它是頭一個城市和羅馬駐防城的一些資訊。尤有甚者，腓立比的名字自早期就充滿了帝國的理念。城市的名字是馬其頓的腓力（Philip of Macedon）所賜予的，他是亞歷山大大帝的父親，也是奧古斯都之前最重要的征

服者。這個城市成爲路加的焦點，它充滿了「帝國」的題旨。

腓立比城的殖民化，流露出帝國勢力的運作，而基督的福音則相當願意早早地來影響它。原本，殖民地是軍人駐防的一個地方，爲要確定人口的穩定。奧古斯都相當精明，因此他將許多不再具有職務的退役軍人，遷移到這個城市來繁衍人口，以此來維護帝國的影響力。另外，羅馬人也將他們的公民移入這個城市，以使他們可以淡化地方上的勢力。[44] 聖靈的引導具有歷史性的影響，福音第一次面對那些不在羅馬境內，卻是頗受帝國影響力的人群。尤有甚者，在使徒行傳十六章14節，他們遇見爲帝國勢力作事的呂底亞；因爲呂底亞是生產紫色染料之推雅推喇城的人，她是一位賣紫色布疋的婦人。如此說來，第一個在歐洲信主的根本不是歐洲人，因爲推雅推喇位居小亞細亞之內。

不僅只有馬其頓人的信主是一個「帝國」的題旨，呂底亞也的確是帝國制度的一部分。一些註釋者建議了一個同樣有道理的翻譯，應該是「來自呂底亞（包含推雅推喇城的一個地區）的婦人」，而非一個名叫「呂底亞」的人，但其他證據也不否認人名的可能性。[45] 然而，我不會像《使徒行傳中的女性同伴》（*A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*）的兩位作者麥堂諾和麥修絲（Shelly Matthews）那樣，極端地將呂底亞視爲路加創造的一個人物。[46] 或許她被人根據那個地區命名，因爲她從前是來自呂底亞地區的奴隸。當時，主人常常根據奴隸所來之地區，而爲其命名。在呂底亞獲得自由之後，她爬升到與羅馬公民家庭作生意的地位；因爲當她還是奴隸的時候，她已經學會了這個行業的技巧。她確實的名字或身分並不重要，重要的是她的職業，紫色將她和那個廣泛地區的帝國貴族連結在一起，因爲只有政府官員才能穿紫色的衣服。因她涉及生產紫色染料的某個階段，於是她很可能從貧窮的景況變得相當富有。根據使徒行傳十六章14節，她是一個猶太教的信徒。

麥堂諾認爲，她禱告的地方不是一個會堂，因爲那裡沒有男

人出現。[47] 然而，路加很可能刻意不將男人放在敘事中，以將焦點放在呂底亞身上。麥堂諾的反證角度實非必要。呂底亞聽了道之後便相信，並且由保羅爲她施洗，她還邀請保羅的整個團隊到她家居住。她的說詞十分令人好奇，因爲她說：「你們若以爲我是眞信主的，請到我家裡來住。」換言之，她相當明白猶太人和外邦人之間的禮儀界限。這立即將我們帶回使徒行傳第十五章。呂底亞的問題其實相當重要，因爲它帶出使徒行傳第十一章和第十五章如何眞正運作的佳例。她的外邦人出身和性別，一點也不妨礙弟兄和她的團契。她被平等對待，因爲使徒行傳十六章15節藉著在受洗上連結她和她的一家，來顯示她是一家之主的身分。她和她的家人受洗的顯著關聯，流露她不僅在屬靈領域，也可能在所有方面都是家中的領袖。如今使徒行傳第十五章的命令，已經從種族的層面進展至性別的層面。第一個在歐洲發生的重要信主對象，竟然是一個婦女！保羅不僅帶領一個婦女信主，他更熱切地對所有聚會的婦女講道（徒十六13）。像保羅這樣的猶太領袖，在聚會中向一群婦女講道，非比尋常。保羅在此的行動展現他獨特的希羅觀點，他承認婦女在救恩和聚會敬拜的事上，具有平等的權利。雖然在先前的敘事中，已經有其他婦女信主；但呂底亞身爲一家之主的這「第一個」案例，無疑揭示路加在對女人刻劃上，更爲前進。

從來無法平安離開一個城市的保羅，在遇見外邦宗教文化和腓立比的帝國官員時，又陷入了麻煩（徒十六16～40）。保羅第一個遇見的是一個行法術的奴隸女孩，她的特殊才能源自一個邪靈。使徒行傳十六章16節之希臘文的字義，實際代表「蟒蛇的靈」。這有可能表示她和特耳非的神諭（Delphic oracles）有關，因爲在神諭中，蟒蛇是守護蛇。[48] 因爲特耳非離腓立比不遠，當地的人可能看見她的表現和特耳非的神諭相似。人們知道特耳非的神明當有之表現的根本事實，揭示保羅講道的外邦環境實際上相當困難。奴隸的主人使用她大得財利。她的預言一定有某種程度的眞實性，否則

她不可能賺任何錢。如果我們從現代的眼光來看這段經文，我們會覺得她的主人似乎反應過度。這個奴隸女孩怎麼可能賺那麼多錢，以致她的信主不僅混亂主人的整個家庭，並且最後連整個城市都受到影響？我們必須觀察那個外邦環境的背景，並且嘗試從一世紀的角度來解讀這個故事。她獲利的程度一定相當大，因爲旅行到特耳非去詢問代表阿波羅智慧（在哥林多前書，智慧似乎是哥林多人甚喜愛的）的蟒蛇神諭，必須花費許多時間和資源。而在自己的城市和不需要旅行的情況下，人們就可以從這個奴隸女孩得到便利的神諭。換言之，她爲每個迷信的地方居民節省了金錢和時間。在這種環境中，地方居民怎麼可能放棄向她諮詢，主人怎會放棄靠她賺錢的機會呢？可見，經濟的衝擊一定比現代讀者能夠想像的來得更大。換言之，經濟衝擊的比例實在巨大！

爲何保羅沒有置她於不理？我們最初的反應或許是，保羅可以挑選許多其他的議題。爲何要替這個女孩趕鬼呢？又爲何是當下處理呢？使徒行傳十六章17節描述，她稱呼宣教士爲「至高神」（most-high god）的僕人。哈柏德（Moyer V. Hubbard）具教育性和娛樂性的著作《希臘－羅馬世界中的基督教》（*Christianity in the Greco-Roman World*），包含不少資料可以爲我們揭示保羅的動機，這可能是路加的原始讀者已經了解的。哈柏德以令人信服的碑文證據，顯示在所有的馬其頓（甚至包含小亞細亞地區），宙斯都被稱爲「至高神」。[49] 這有力地解釋了保羅決定採取行動的原因。原來這是一個誤解可能發生的地區。保羅不願意人們以爲他的福音本土化和外邦信仰文化相似。保羅單獨爲了福音的聲譽而採取行動，而不是因爲他生氣或厭煩。他的厭煩與福音有關，而不僅是個人的偏好。

保羅和奴隸女孩的相遇，在她喊叫保羅是至高神的僕人，和保羅傳說救人之道的時候發生。一般都同意，在路加的寫作（路一32、35）、七十士譯本和其他的猶太文獻中（例如*T. Ash.* 5.4），「至

高者」都被用來代表耶和華。究竟一個被鬼附的女孩，怎麼可能說出這樣的話呢？在一個極具啓發性的研究中，崔比歐可指出，這個字也在外邦社會中被廣泛使用。[50] 這項觀察揭示，羅馬社會中有一股轉向一神論的力量。同時，這也可能引至一種一神論的融合。表面上，她的邪靈似乎說出眞理；但實際上，這個頭銜所造成的困惑，不但沒有加強，反而曲解了保羅的基督福音。在我們理所當然地認爲它符合路加福音一章32、35節的路加神學之前，我們必須先根據敘事的情境，來解讀這個頭銜。與其指向基督，這個頭銜很可能指向希臘人的父神－宙斯，因爲這個頭銜的使用一直和宙斯有關。[51] 這個故事展現外邦宣教的危險，尤其是將地方神明混淆成基督或父上帝的危險。宣教的主要信息：耶穌是基督，是來到上帝面前的惟一方式，絕對不容被歪曲或誤解。

在被鬼附的女孩多日喊叫之後，保羅的厭煩，導致他奉耶穌的名行使趕鬼；因此使得奴隸女孩的主人，損失了巨大數量的錢財。雖然她依舊是主人的奴隸，但至少她不再是邪靈的奴隸。她白白地得到釋放，但宣教士卻承擔了嚴重的後果。因爲失去得利的憤怒，主人煽動群眾。換言之，他愛他能獲得的利益，超過來自眞正自由之福音的超自然力量。這些人愛錢財過於眞理。然而，如果奴隸女孩的預言有一個程度的準確性，那麼魔鬼就成爲肯定兩個人是至高上帝之僕人的見證人。令人好奇的是，主人竟然沒有看見保羅的能力，顯然比先前的邪靈更加卓越。這個事件應當導致他信主，而不是敵對。這無疑顯示，愛瑪門的人不愛眞理。他的指控相當模糊，因爲在使徒行傳十六章20～21節，他說保羅的團隊藉著倡導反羅馬人的習俗，而導致整個城市的暴動。這個情況可能反映羅馬帝國的反猶太情懷是如此顯著，也可能寫照了一個法律情境。更確切地說，羅馬帝國規定宗教的運作，必須在法律對宗教的定義之下，才能得到羅馬帝國的保護。因此群眾加入了攻擊保羅及其團隊的行動。官長的關切以城市的安全爲焦點，公義並不是他們的考慮。正

如路加已經提過的，尤其是在殖民地中，羅馬人喜歡展現羅馬的和平。他們實在不需要任何會破壞地方穩定的危險，因爲這將逐漸地損害羅馬的勢力。雖然控告者的議題是經濟，但他卻利用羅馬的法律制度作爲他的攻擊策略。可見，律法可以被使用於一種不道德的方式之下。羅馬的法律制度似乎再度地得勝了福音，因爲制度被人們用來反對福音。

保羅和西拉很快地就被捕並且被打。我們必須注意，這是路加有關保羅的新宣教團隊，和帝國法律第一次直接衝突的記錄。這和先前保羅與巴拿巴遇見士求保羅的事件極端不同。接著發生的事，是一個已經發生在彼得身上（徒五）的典型場景：從監獄中被釋放。比起關心自己的傷口，保羅和西拉反倒在獄中禱告唱詩，其他的囚犯也側耳而聽。這個佳美的筆觸和彼得的被釋放大異其趣，因爲當時彼得正在熟睡。隨著敬拜而來的，是上帝打開監門的大能大力。監門不僅打開，眾囚犯的鎖鍊也都鬆開了。路加使用嚴緊看守的空間關係，來顯示捆綁福音的嘗試。這個情節將自行重複多次，來證明一個論點：福音不能被限制！布魯斯指出有其他類似酒神戴奧尼索斯（Dionysius）從他的俘虜者手中逃出的神話故事，可以和保羅被釋放的故事相媲美（*Bacchae* 443-450）。[52] 然而，這個故事更加偉大，因爲它不是一個神話。我們已經討論過，門徒也經歷和耶穌一樣的審判。因此我們不需在此重複討論。尤有甚者，耶穌沒有從祂的俘虜者手中逃出，好使傳講關乎祂復活能力的跟隨者可以逃出；這是一個值得指出的觀察。耶穌留下祂的大能大力，使祂的跟隨者能夠證明，基督教信仰超越外邦宗教文化中的至高神。這個外邦神話所熟悉的「脫逃」體裁，具有對照外邦宗教的爭辯意味。

當禁卒發現囚犯沒有逃走時，他問保羅如何才能得救。究竟這個出自外邦人之口的問題代表什麼意思，實在令人質疑。或許禁卒的意思是，他必須作什麼才能免於帝國的懲罰。除非禁卒聽過被鬼附的女孩在使徒行傳十六章17節的喊叫，我們看不見禁卒曾經

和福音有任何接觸的跡象。比起以他的法律和肉體需要爲焦點，保羅向他傳講信心的福音，並且拯救了他的全家。這次囚犯甚至不需要逃走；保羅和西拉都沒有利用這個情況，爲自己得取益處。他們根本不需要，因爲當他們還在監獄時，傳福音的機會就展現在他們面前。不再是一個囚犯，保羅和西拉現在成爲禁卒家裡受歡迎的客人。他們從羞辱的監獄，高升至受到尊榮禮遇的禁卒家裡。學者常常討論禁卒的家的地點，和監獄的關係。或許禁卒的家離監獄的建築物很近，因此它位處一個軍事的環境中。這項觀察實際不重要。取而代之，路加從監獄的羞辱到家裡客人的尊榮，爲空間的關係附加了價值。上帝再度將祂的子民，從社會的羞辱地位提升至社會的尊榮地位，都是因爲福音和福音的大能。當神賜賦予宣教士力量和提升他們時，宣教士的地位改變了。雖然上帝未必總是如此行（顯然保羅後來被長期拘禁），但上帝可以如此行；因爲祂已經從彼得和保羅兩人的職事中，展現了祂的能力。

禁卒立即接待保羅和西拉到他的家裡去。在時間已經相當晚的情況下（徒十六25），禁卒的姿態顯然是出自尊敬和感恩；因此這次的用飯相當特別，並非一般的用飯。現在，猶太人和外邦人再次共處在一個屋簷下和一個家庭中。保羅和西拉自由地走出監獄，並且進入外邦人的家裡。乍看之下，尊榮似乎是由禁卒賜給囚犯；但從猶太人禁止和外邦人一起用飯的角度來看，尊榮實際上是反諷地由保羅和西拉賜給禁卒。禁卒和兩個囚犯之間的界線，被福音打破了。在這種方式下，保羅帶領一個離眞理最遠的外邦人信主。這實踐了使徒行傳第十五章的命令：外邦人和猶太人平等；信仰完全不具備條件，和人的功績或背景毫不相干。而後，顯然地，保羅和西拉的被捕只是爲了討好群眾，因爲官員打算天亮就釋放他們。

保羅和西拉不但沒有安靜地離開，並且告訴他們，他和西拉都是羅馬公民。至於保羅如何證明這事，我們依舊不清楚。布魯斯建議，保羅出生時，可能有文件證明。[53] 很有可能，保羅隨身帶

著他的「*Professio*」旅行，這是一個能夠證明他的身分的小木刻；就像現在，這個小木刻能夠爲他帶來益處一樣。[54] 或許羅馬人因爲大數居民的忠誠，而給予他們公民身分；而保羅的祖先，正好在那些被賜予地位的人當中。既然公民不應該如此地被羞辱（Livy 10.9.4-5）；並且因爲如此難堪的羞恥懲罰，保羅強迫官長親自來領他們出去。這實際上相當重要，因爲它證明保羅身爲腓立比社會之參與者的合法性。渥爾的註釋提出一個有趣的問題。爲什麼保羅等這麼久，才顯露他是羅馬公民的身分？他爲什麼寧願被打呢？[55] 棍打宣教士的後果顯示，官長現在對基督徒有所虧欠，因爲他作了不合法的事。同時，這裡的合法證實保羅的信息，是在羅馬法律的界限之內。藉著獲得他自己的尊榮，保羅也爲福音重得尊榮。保羅將繼續保護城中的信徒，以利他們公開地奉行他們的宗教。官長小心地領他們出去，但要求他們離開那城。這個法律先例展現聖靈的智慧，祂引領保羅在這個因自身之殖民地位，而對羅馬法律特別敏感的地區中，經歷這個事件。保羅不願意在沒有鼓勵信徒之前離開，因此他們前往信徒呂底亞家裡去，並且勸慰他們一番。藉著在一個重要的羅馬殖民地中，建立基督教宗教的合法性，保羅在此處立下了一個界標，它可能對宣教有強烈的影響。

路加刻劃的保羅，是一個身處羅馬制度內的謹慎公民。他熟知法律制度的程度，使他能夠對其善加運用。尤有甚者，保羅對於羅馬制度的理解和順服，向提阿非羅展現保羅不會作任何違反法律的事，除非他被明確告知必要如此行。路加身爲「我們」段落的一部分，是這些事實的有力見證人。保羅的福音絕對無意導致暴動，雖然他的控告者總是試圖指控他惹禍。更重要的，根據使徒行傳一章8節和使徒行傳第十五章，保羅所推展的宣教界限，當時無人可比。他以宗教影響三位猶太教的局外人：一個敬拜上帝的婦人、一個被鬼附的外邦奴隸女孩和一個殖民化的外邦軍人。[56] 在帝國制度中，人們只擁有有限的權利，其中包含官長的選舉。有資格選舉的

人，是身爲公民並且有某種財產地位的男人。在此經歷福音的所有人士，共有一個特徵：他們都是被帝國拒絕的人。他們不能投票，只有很少的法律權利。但福音容許他們完全參與一個全新的國度。這並不是偶然的經歷，這一系列的事件教導教會，所有的人在上帝面前都是平等的，並且他們都需要福音。聖靈引導保羅來到這個地方，使這些獨特綜合的人士，可以一起經歷保羅的福音。這個經歷的綜合，足使聖靈想要差遣保羅進入馬其頓，而非停留在小亞細亞。因爲這三個人物都有各自的象徵價值，因此這三個人的綜合，爲上帝的旨意帶出了重要的信息。地點不僅帶出地理上的跨越，並且爲宣教帶出社會階級、政治和種族的進展。

尤有甚者，還有一個出自保羅之公民身分的重要觀念。如果保羅的公民身分，的確是從他有幸得到這個地位的祖先承繼而來的；那麼路加也試圖展現，上帝超越保羅的時代，進而回溯至他的祖先的神聖掌權。更確切地說，對外邦人的救贖歷史，甚至在保羅出生之前，早已計畫妥當。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加－使徒行傳的平行讓人發現，保羅再度在每個敘事中愈來愈像耶穌。保羅第二個宣教旅行的開始，很像重現耶穌在路加福音四章33～34節的工作起始。在路加福音四章33～34節中，一個被污鬼附著的人大聲喊叫耶穌的身分（路四34）。耶穌趕出了污鬼。我們應該還記得，這個被鬼附的人，看見耶穌帶著毀滅撒但之工作的明顯使命而來。這也是問題所在，污鬼看見的耶穌從何而來？答案顯見於路加福音四章34節：耶穌來自上帝。耶穌來實行出自上帝的使命。迦勒寇爾甚至極端地視耶穌來自一個道成肉身前（pre-incarnate）的使命。[57] 因著耶穌的神蹟，眾人大大驚訝。在使徒行傳十六章17節，奴隸女孩也大聲喊叫，說保羅和西拉是至高上帝之僕人的身分。這節經文和描述耶穌的經文的差異也顯而易見，因爲被

鬼附的女孩，並沒有看見兩位宣教士直接來自上帝。他們不是像耶穌的道成肉身前的超自然實體。而他們趕鬼之後立即產生的後果，也不像耶穌的那麼偉大。這類平行雙方面地提醒我們，保羅職事的可靠性和本質。更確切地說，保羅的職事是一個像基督的職事。在路加福音四章19節的更大情境中，上帝悅納人的禧年藉著耶穌的職事擴展至教會的職事。這個禧年仍然在進行中！

正如前述，保羅從監獄中得釋放，是使徒行傳豐富常見的故事典型。直至目前，與彼得受釋放的故事之間的相似處，乃是兩者都和帝國制度有負面的接觸。在使徒行傳十二章6～11節，彼得奇蹟似地從監獄中被拯救出來。天使特別引導彼得通過一層又一層的監牢，幫助他逃離。使徒行傳第十六章的保羅也蒙拯救，但卻不見明確的命令要保羅逃離。這兩個故事的用意顯然不同。彼得的故事甚至引發在信徒之間的驚訝（徒十二12～17），而保羅的故事則導致禁卒的信主。早在使徒行傳十二章19節，帝國制度對於看管監獄的兵丁就相當嚴厲。難怪使徒行傳十六章27節中的禁卒如此懼怕。他可能寧願自殺身亡，而不願面對讓犯人逃走的羞辱和酷刑。在彼得事件中希律和兵丁皆死的比較下，保羅藉著自己不逃走和與禁卒分享福音，而拯救了禁卒的生命。與彼得的事件比較，保羅之所以不逃離，乃是因爲上帝對他有另一個大不相同的目的。從這個神蹟，禁卒不但獲得今生的生命，並且獲得永恆的生命。在彼得和保羅的故事中，兩人的尊榮都重新被恢復；但一個藉著逃出監獄，另一個則藉著法律制度而成就。兩個故事的共同脈絡，乃是帝國制度試圖打擊教會，但教會卻得勝有餘！在保羅的故事中，路加尤其嘗試表達，教會的職事對社會其實毫無危險。甚至當一個宣教士可以逃走時，他沒有逃走！同時，路加展現如果上帝定意要作，上帝絕對可以從帝國逼迫者的手中，拯救祂的工人。這個典型場景，明確地爲保羅日後的監禁設下了伏筆。

這個故事無疑屬於一個系列故事，或多或少和羅馬帝國與外邦

宗教文化有關。就像馬利亞的尊主頌所說，上帝叫世界的統治者失位（路一52）。帝國不能阻擋使徒！又像路加福音十八章18～25節一樣，這個故事也和對財富的留戀，以致人看不見使徒的國度工作有關。耶穌呼召眾人放下財富來跟隨國度的使命，現在已經傳給了使徒。然而，許多人並未選擇如此行。另外，這也是一個對抗外邦宗教文化的故事，不但和與腓利有接觸的術士西門，並且和先前篇章中的以呂馬相似。外邦宗教文化無法勝過宣教的工作。保羅的工作是所有其他宣教士努力的最佳綜合。這個故事，也是耶穌的彌賽亞工作，對於以賽亞書四十二章7節的一種旁徵。極類似地，路加福音四章18～19節，也引述了似乎出自以賽亞書六十一章1、2節的經文。耶穌的國度依然屹立！

保羅的第二次宣教：希臘

故事情節

如果就像佩瑞（David Parry）的聲稱那樣，使徒行傳第十二章關乎彼得將權威傳給保羅；那麼使徒行傳第十七章就是從溫和的猶太人宣教，進入完全的外邦人宣教，是一種徹底的轉變。[58] 在希臘的宣教之旅中，路加記錄了使徒行傳一個最長、也確實是最獨特的演說。希臘的宣教之旅顯示，保羅對於完全外邦的環境愈來愈適應。尤有甚者，保羅在世俗的（即非猶太人的）知識分子環境中，也愈來愈自在。

保羅走訪希臘的故事相當廣泛，因爲路加對於每個像帖撒羅尼迦、雅典、哥林多的重要城市，都寫下仔細的描述；惟獨庇哩亞受到較少的注意。同時，這也是「我們段落」結束的地方。或許路加繼續留在馬其頓，幫助那地方的教會。故事將保羅完全放在希臘化的環境中。我將在下文的附記中留些篇幅，以探討從不同視野來觀

察獨特的雅典記錄的重要性：修辭、都市經驗和哲學。我認爲雅典記錄具有獨特性，不僅因爲它有與眾不同的內容，更因爲路加在結構上中斷了敘事。在帖撒羅尼迦和庇哩亞的敘事中，路加記錄了福音的宣講、福音的接受、新信徒的群體身分、福音引起的暴動拒絕和保羅的離開。但在雅典敘事中，路加採取了不同的情節綱要。如此說來，路加藉著兩個故事相似情節脈絡的配對，和在雅典敘事中斷這個模式的筆法，刻意強調（甚至分離）雅典的記錄。路加選擇雅典來展現他對一項獨特演說的漫長記錄，以藉此刻劃保羅的一些特色。當我們愈了解雅典的環境時，我們愈能欣賞保羅的演說。我們將看見現在已經成爲一個雙元文化之人的保羅，在這個環境中實際上相當自在。在使徒行傳十七章22～32節中的演說中，保羅流露出極致完美的修辭。路加銳捷地揭示，保羅身爲成就使徒行傳一章8節之最重要宣教士的能力。這個故事的資料，以保羅從帖撒羅尼迦開始，一直到哥林多的旅行路線爲根據。

使徒行傳十七章1～9節描述，保羅走訪希臘的第一個城市是帖撒羅尼迦。而他停留的第一個地方，自然是會堂。極爲有趣地，路加將這個地方稱爲「猶太人的會堂」（徒十七1）。這個附加的短語顯示，會堂在散居猶太人生活中的社會重要性。猶太人藉著在會堂中的聚集，尋得他們猶太人的身分。碑文展現帖撒羅尼迦有不少的猶太人口，因此證實他們需要一個會堂的事實。[59] 根據碑文，甚至在保羅的時代之後，眾多的猶太人口還是繼續留在這個城市中。路加記錄這個事件的主要原因，可能是爲了再度辯護保羅的名聲；因爲帖撒羅尼迦的居民很可能已經聽聞，一些猶太人對於保羅的毀謗。使徒行傳十七章2節敘述，保羅連續三個安息日在會堂中，這是歷時三週的事件。這明顯流露出安息日的宗教功能對猶太人的身分十分重要。路加以一項眞理，總結保羅在三週內所有的工作：耶穌就是基督（徒十七3；參三18）。換言之，保羅向猶太人宣講的信息是，他們不應該只滿足於藉著在會堂中的聚集，來尋得自己的身

分，而是更應該活出以耶穌基督爲中心的生活。有一些猶太人、尊貴的婦女和虔敬的希利尼人信主，但那些不信的猶太人則滿心嫉妒（徒十七4～5）。這個信主的模式繼續發展。此處的對照，介於固守傳統的猶太人，和那些跟隨基督的人之間。事實上，他們緊抓不放的傳統，或許是那些使徒行傳第十五章已經不再要求的。路加顯示保羅打破了所有的種族和性別界限。路加繼續使用這個重要題旨，來展現保羅對於福音的獨特看法。

這些反對保羅的猶太人所作的下一件事，和猶太教所代表的精神完全相反。第一，他們招聚一些市井匪類，策動一場暴動。這是他們擾亂羅馬人特別重視的社會平安的方式。第二，他們將耶孫和其他的信徒拉到地方官那裡，因爲他們找不到保羅和西拉。第三，他們控告耶孫和其他的信徒背叛凱撒。[60] 這是一項十分嚴重的控告，可能帶來死刑或放逐的後果。反諷的是，這些反對保羅的猶太人，眞正認爲凱撒是君王；這應該和他們尊耶和華爲君王的本能完全相反。更確切地說，路加藉著這個描述明言，那些反對保羅的人，犯了更高的罪名，因爲他們背叛了以色列的眞正君王——耶穌。導致這類暴動的可能原因，或許和保羅的多元種族職事有關，因爲這並不符合散居猶太人的猶太民族主義。在這個時期的猶太教當中，有一群敢於發表自己意見的少數猶太人，在帝國的某些地方引發一些社會的不安。[61] 一個發生在羅馬的這類不安事件，至終導致許多在當地的猶太人必須離開羅馬（徒十八2）。因爲帝國對社會動盪的注意，使得保羅若牽涉到任何的社會不安因素，都將對他造成極大的危險。既是一個全新的宗教，羅馬人無法分辨基督教和其他形式之猶太教之間的不同。在從事宣教的工作時，注意維持社會的和平是相當重要的，因爲惟有如此，宣教才不會受到危及。

使徒行傳十七章9節顯示，地方官向耶孫和其他的信徒取了保狀或保證金，確定保羅會離開這個地方。當保羅離開之後，他們就可以將他們的保狀取回。爲了確保帖撒羅尼迦信徒的長期福祉，保

羅離開帖撒羅尼迦前往庇哩亞；庇哩亞位居帖撒羅尼迦西南約五十哩之處，保羅在此地的會堂中受到較友善的接待（徒十七10～12）。[62] 再次地，使徒行傳十七章10節將這個地方稱爲「猶太人的會堂」；顯示這個故事，也和猶太人的身分有關。接著，帖撒羅尼迦的猶太人知道發生在庇哩亞的事情，因此來到庇哩亞爲保羅製造更多的麻煩。保羅似乎是這群猶太人的主要目標，因爲弟兄們打發保羅離開，但西拉和提摩太仍住在庇哩亞。保羅離開的時候是夜間，和他在之前逃離大馬士革的時間一樣（徒九25）。如此說來，路加揭示並非所有的猶太人都是壞人；誠然最好的猶太人，是那些接受保羅對於舊約之彌賽亞詮釋的猶太信徒。顯然地，雖然取了保狀，帝國制度還是無法保證她的公民——保羅的安全。在庇哩亞，和帖撒羅尼迦同樣團體的人，成爲接受基督的信徒：猶太人、虔敬的外邦人和希利尼人。

在使徒行傳十七章16節，保羅來到雅典。這個位居庇哩亞東南一百九十五哩的地方，是希臘半島的文化首都。[63] 路加首先爲保羅所看見的，帶出生動的描述：一個充滿偶像的城市。這個措辭實際代表「在偶像之下」的意思。換言之，整個城市生活在偶像之下，因爲它被偶像所覆蓋。到處充斥的偶像揭示，古代希臘人的知識環境，並沒有排除超自然的事情（基督教的措辭是「迷信」）。看見偶像的保羅心裡大大著急，但他以耐心的方式回應，或許知道外邦人對福音極少、甚或毫無認識。羅維在此的評論十分恰當：「保羅不爲豐富的哲學或文化遺產所感動，相反地，他因爲在雅典所看見的，**而大大著急**。」[64] 碑文有力地證明，甚至在耶穌之前的時代，已經有猶太人居住在這個城市中；並且這些證據也顯示，除了希臘人之外，還有許多來自不同文化的人居住其中。[65] 保羅似乎完全適應這個環境，因爲他不僅像從前一樣，進入自己猶太人的會堂，並且走向人們討論哲學的市集場所。這是他遇見伊壁鳩魯和斯多亞學派團體的地方。當保羅遇見他們時，這兩個對立的團體極有可能正

在彼此辯論中。他們能夠花時間辯論而不工作的事實，揭示他們是來自較高階層的人士。他們將保羅的信息誤解爲傳說「外邦鬼神」的話；蘇格拉底正是因爲相同的罪過而被懲罰（Plato *Apology* 24B；Xenophon *Mem.* 1.1.1）。[66] 這個誤解和「耶穌與復活」的道有關。儘管耶穌可能聽起來很像他們的醫治神明之一，但「復活」聽起來很奇怪。希臘人不僅膜拜像大力士赫克力斯（Hercules）的神話英雄，他們也膜拜把觀念擬人並神格化的時間之神和勝利女神。然而，「復活」不在他們的範圍之內，因爲他們的神話從來沒有仔細地討論過復活。他們的誤解因此是可以理解的。路加揭示跨文化職事的困難，因爲誤解是這項工作不可避免的一部分。

聽眾因此將保羅帶到亞略巴古會議，使他可以向更多人講述福音的新道。亞略巴古這個會議地點，將在稍後的附記中有更多的討論，但保羅可以在這種會議地點演說的根本事實，的確令人印象深刻。路加熱切地想要顯示，在負面的回應上，外邦人比帖撒羅尼迦的猶太人緩慢許多。縱使他們不同意或不了解（即徒十七18），他們願意知道這個突破他們傳統的新教導。路加也展現，猶太人的傳統主義和外邦人的願意接受之間的強烈對照。當保羅站在他的聽眾面前時，他將發表他相當獨特與漫長的演說。這個演說由聽眾的周遭環境開始（徒十七22～23）。接著，保羅講述他的上帝（徒十七24～25）。而後，保羅帶出這個上帝和雅典人的關係（徒十七26～29）。最後，保羅以悔改的呼召爲結束（徒十七30～31）。保羅的演說沒有提及耶穌，部分因爲外邦人對一神論的觀念仍有掙扎；他們不像猶太人和虔敬的外邦人，只要被說服耶穌就是基督。或許這是保羅成爲基督徒之前的信息，但更有可能地，這是向之前已經遇見保羅並且聽到耶穌之名的人發出的信息。眾人的回應相當典型：拒絕（徒十七32上半）、不確定（徒十七32下半）、相信（徒十七32）。信主的人包含一個重要的亞略巴古官員丟尼修，和一個名叫大馬哩的婦人。這再度顯示路加將女人包含在他信主名單中的慣常

模式。這種菁英人士的團體，可以有足夠的財富來支持任務委託，甚或部分地贊助新的計畫，同時也可以爲維護舊的建築物提出貢獻。這些人的信主相當重要，因此導致路加記下這些人的名字。

有人認爲保羅在雅典的演說，和他其他以基督爲中心的典型信息大不相同，因此路加意欲顯示一個不好的結果；這種看法實際是錯誤的。路加沒有爲保羅這場演說的信主人數提出說明。但推論只有少數人信主的假設實非必要。[67] 因爲這實在不是路加的重點。一個亞略巴古的顯赫官員信主的事實，顯示了保羅的修辭能力。事實上，路加展現保羅對整個使徒行傳一章8節之整全宣教的影響，深具策略方面的重要性。他對外邦環境的適應性，再次證明他成爲應驗使徒行傳一章8節之宣教士的資格。這場演說的結果和保羅至目前爲止的信息演說，有相同的典型回應。我相信路加刻意使用這個故事，來展現三種回應福音的型態；因此信主的人數，並非路加的關注。

使徒行傳十八章1節明說，哥林多是保羅離開雅典之後，所到訪的下一個城市。當時哥林多的人口已經超過雅典。雖然許多較早的註釋者強調哥林多的道德腐敗，但它或許沒有比任何一個希臘化城市來得更糟糕。然而，它膜拜偶像的風氣不單和雅典毫無兩樣，並且更加殷勤。根據哈柏德的說法，哥林多膜拜的神明名單，包含美麗之神愛芙羅黛蒂（Aphrodite）、太陽神阿波羅、戰神愛力士（Ares）、月神亞底米、醫神阿斯克勒庇俄斯、智慧與戰爭女神雅典娜（Athena）、豐收女神迪美特（Demeter）、酒神戴奧尼索斯、小愛神愛洛斯（Eros）、火神赫非斯托斯（Hephaestus）、天后西拉（Hera）、大力士赫克力斯、神使希耳米、灶之女神赫詩提亞（Hestia）、勝利女神尼基（Nike）、海神波塞頓（Poseidon）、天空之神尤拉諾斯（Uranus）、和眾神之王宙斯。[68] 從我在哥林多的旅行和研究來觀察，無比巨大的阿波羅神廟非常可能已經廢棄不用。不過，從它的龐大建築仍可一窺智慧之神阿波羅的影響力，依舊充滿

著哥林多城的有力陳述。雖然已經成爲一個歷史的遺址，它還是當地最大的神廟之一。更重要的是來自附近的特耳非（離哥林多大約航行九十公里之處）的影響，在此，阿波羅神廟積極地以神諭來服事所有對算命有興趣的人士。從文化、財務和帝國的影響來看，哥林多是東西交匯的地方；因爲許多義大利和小亞細亞之間的運輸，都必須經過哥林多。

她身爲一個主要貿易中繼站的地位，爲它帶來一種多元文化的氣氛。尤有甚者，她身爲文化熔爐的地位，更爲她帶來一種融合的環境。在哥林多，保羅遇見來自羅馬的亞居拉和百基拉這對夫婦，但丈夫亞居拉其實出生在靠近黑海地區的本都。如果路加留在馬其頓，他如何知道這個事件呢？原因只可能是因爲他和這對與保羅相處過一段時間的夫婦交談過。但更重要的是，這對生活在羅馬的夫婦，如何知道有關聖靈的福音呢？除非他們曾經旅行到耶路撒冷，參與使徒行傳第二章的五旬節事件。畢竟，像亞波羅這樣的散居猶太人，最多也只曉得約翰的洗禮；但像這對夫婦的散居猶太人，卻知道聖靈的洗禮。更有可能地，使徒行傳十八章24～26節的亞波羅，只在散居之地聽聞過耶穌；而在此的這對夫婦，則親身經歷了聖靈。

會堂存在的證據，有力地證明了哥林多城的猶太人口。雖然學者可能辯論，「希伯來人的會堂」（synagogue of the Hebrews）碑文上的日期（晚至公元四世紀）。當我停留在哥林多時，我有幸親眼看見這個碑文，這個建築物和她的使用，很可能相當早就開始。如果「希伯來人」一字的使用，到如此晚期還出現，那就十分引人好奇，因爲一般使用的是「猶太人」一字。換言之，哥林多對於「希伯來人」而非典型的「猶太人」的使用，顯示希伯來文化到了晚期，還在哥林多城相當興盛；不僅以希臘化的方式，並且以接近猶太教更古文化的方式出現。

在此，路加以典型的方式將故事放在羅馬歷史中，因爲當時革

老丟命令猶太人離開羅馬（參Suetonius *Claudius* 25.4）。爲了避免現代讀者將這個事件，視爲一種獨特的反猶太人運動，讀者應當知道這並不是首次猶太人被驅逐的案例。提庇留（Tiberius）皇帝已經在公元19年，下令所有的猶太人群體離開羅馬，因爲他們拒絕在軍中服役（Josephus *AJ* 18.83-84；參Suetonius *Tiberius* 36）。當歸信猶太教的外邦人，也採取拒絕在軍中服役的行動時，這個問題變得更爲複雜。他們之所以不願意在軍中服役，主要因爲他們不吃拜偶像食物的習慣，或其他一些不潔淨的禮儀。我們將看見猶太人和基督徒之間的緊密關聯，因此成爲帝國的嚴重問題；因爲這個以猶太教爲基礎的全新群體（我們一般稱爲基督教），在贏得歸信猶太教之人方面甚至更加積極。

革老丟驅逐猶太人的行動可能是遲來的，因爲向羅馬猶太人群體介紹基督教的時間，早在五旬節時就開始了（參徒二10）。在每一個案例中，帝國的利益都受到危及。如果我們從使徒行傳的年代順序來看，跟隨基督之猶太人和他們的族人之間的衝突，已經超過十年以上的時間。雖然帝國的勢力使他們到處遷移，但上帝容許他們遇見保羅。在使徒行傳十一章28節，路加已經揭示革老丟對於即將臨到的食物危機毫無能力。現在，他對於四處遍傳的福音所導致的緊張情勢，也無法掌控。這和革老丟表現自己的方式完全相反。在一個宣傳的藝術作品中，革老丟騎在不列顛（Britannia）之上；她是英國（Britain）的女性化身。[69]身爲來自羅馬北方邊界的一個民族團體，不列顛人（the Brits）爲羅馬人製造了無數的麻煩。這個藝術表現顯示，一邊胸部敞開並且面部表情痛苦的不列顛，被抓住她的頭髮的革老丟所征服。除了幾片簡單的軍袍和頭盔之外，幾乎全裸的革老丟正預備向她行使暴烈的性行爲。這種暴力行爲在羅馬的征服中相當普遍。這個情景展現，革老丟征服甚至最頑劣敵人的絕對權力。然而，他無法藉著驅逐猶太人夫婦，來控制福音的工作。取而代之，這對夫婦現在將福音傳到義大利之外的地區。這個

相同的題旨，也在有關司提反逼迫的最早敘事中（徒八、十一）被加以討論。福音的大能繼續前進！

亞居拉和百基拉這對夫婦，似乎已經是基督徒。有些學者推測，驅逐離開羅馬的命令，多數以猶太基督徒爲焦點，因爲他們似乎製造了一些麻煩。這項觀察相當重要，因爲這和猶太人在之前攻擊保羅的原因一樣，他們控告保羅在城市中引發反對凱撒的麻煩。更確切地說，帝國制度常被教會的敵人用來攻擊教會。使徒行傳十八章3節，是保羅以製造帳棚爲業第一次被記錄下來的經文。製造帳棚和附近的地峽運動會有關，因爲當旅館客滿時，人們需要使用帳棚來露宿。許多喜歡觀看運動競賽的訪客，將向保羅這樣的人買帳棚。很有可能的是，保羅藉著這個行業，能夠和來自帝國各處的人們有許多接觸。他很可能和一些手藝匠合租一個店舖攤位，一方面可以吸引客人來購買他的貨品，並且可以和他們討論他的信仰。工作場所中的哲學對話環境是一種傳統，相關的人物或群體，有最早的蘇格拉底（Xenophon *Mem.* 4.2.1; Diogenes Laertius 2.122-123），和後來的斯多亞及犬儒學派。[70] 換言之，在路加的刻劃中，保羅製造帳棚的職業具有許多功能。第一，實用的功能；保羅爲了他的策略宣教，刻意選擇他的職業。第二，符合猶太傳統；保羅的職業，顯示他遵守每個男人都必須在一個有用的行業中接受訓練的猶太傳統。第三，也是最重要的，保羅的職業顯示他是偉大的哲學家之一，他不僅享受閒暇的哲學沉思，並且使用他的職業和許多人談論有關生命意義的議題。再次地，保羅完美地（並且令人尊敬地）適應了他的希臘化環境。

使徒行傳十八章5節的情節，依然保持這個宣教旅行的典型模式。西拉和提摩太現在加入了保羅，並且再度開始他們在會堂中的職事。他們的宣講還是以一件事爲焦點：耶穌是基督。隨後，依然抗拒福音的猶太人使保羅生氣，因此保羅抖著他的衣裳宣告，他要往外邦人那裡去（徒十八6）。他憤怒的陳述「你們的罪（血）歸到

你們自己頭上」，似乎揭示當人拒絕福音時，必要承擔某種程度的責任。保羅離開會堂的行動，不應該被認爲是絕對的；因爲他將在整個事奉生涯中，繼續面對猶太人。

接著保羅往附近地區繼續他的職事。根據使徒行傳十八章7節，他來到敬拜上帝的提多猶士都的家庭聚會中。許多人信了主，其中包括管會堂的基利司布和他的全家。當保羅艱苦地事奉時，有一晚，主在異象中鼓勵保羅繼續傳講，因爲沒有人能傷害他。使徒行傳十八章9～10節讓我們看見，主的鼓勵使他在那裡住了一年又六個月，是他停留在一處最長的時間。

路加在使徒行傳十八章12～17節中，插入了一個有關猶太人繼續利用帝國制度來逼迫保羅的故事。他們告到迦流那裡；迦流被稱爲亞該亞（希臘半島南部）的方伯，他駐守在哥林多（徒十八12～13）。因爲控告和敬拜有關，因此不知道或不管這類事情的迦流，拒絕審問這個案件。群眾因此將他們的怒氣發在管會堂的所提尼身上。他們爲何攻擊所提尼，並不完全清楚。清楚的是，他們是一群無法無天的暴徒。或許，群眾實際是反猶太人的，因此決定懲罰這個導致暴動情況的會堂首領。根據西方系經文的經文差異，希利尼人是打所提尼的人。[71] 另一個相反的可能性是，所提尼支持保羅和基督徒，因此猶太群眾對他不滿。其他的抄本（小楷體抄本 307、431）加上「猶太人」是攻擊者的字詞。[72] 可見，這裡的群眾也可能是猶太人。迦流的提及也對新約歷史相當重要。有豐富的證據，證實他是保羅時代的人物。[73] 其中一個碑文，刻有他的名字。[74] 他是哲學家辛尼加的兄弟。[75] 這個不安事件的日期，可能和革老丟的驅逐令和迦流的方伯任期有關，因此將保羅的到訪，界定在公元51年左右。

在使徒行傳十八章18節，當保羅辭別了弟兄，並且和百基拉與亞居拉一同坐船回安提阿時，他的宣教之旅繼續進行。百基拉與亞居拉接著留在以弗所，而保羅也在那裡停留一些時間向猶太人宣

講福音。在此沒有反對保羅的記錄。保羅也在使徒行傳十八章18節下半剪了頭髮，以履行他之前曾經許過的願。多數學者將這視爲一個拿細耳人的許願或感恩的許願。如果這是一個拿細耳人的許願，那麼他應該在耶路撒冷還願。最有可能地，這是某種私人的宗教許願。如此，路加也顯示保羅駁斥猶太人的控訴行動（徒十八13），並且明指保羅是一個好猶太人。在這個事件之後，保羅航行回到安提阿（徒十八22），總結了在此這一千五百哩的旅行：堅固所有的門徒（參徒十四22）。雖然小亞細亞跟進的總結（徒十八23），只受到微小的注意；我們必須注意，保羅再度期待他先前在周遭地區的職事，甚至在他離去之後都有成長。路加揭露，保羅時常折回他過去工作的地區（例如，徒十四21～22）。這有力地展現，當福音被正確地和有深度地宣講時，它的大能無可限量。門徒的堅固，只有在原來信徒沒有退後的情況下才能發生。毫無疑問地，甚至在保羅第一次離開這個地區之後，信徒仍然繼續成長。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

使徒行傳第十七章有許多路加－使徒行傳之間的平行。再次地，保羅也以和耶穌相同的方式詮釋聖經。如果我們比較路加福音二十四章31節及以下經文的討論，和使徒行傳十七章3節的福音總結；我們將十分肯定，保羅曾經學過從耶穌流傳下來，有關舊約詮釋的傳統。耶穌在路加福音四章16～30節和二十章17節中，明說自己是舊約盼望的應驗。無庸置疑地，保羅在使徒行傳十七章2～3節中，一次又一次地將耶穌視爲舊約的應驗。事實上，路加不再多說有關保羅向猶太人傳講的信息，他只是陳述，保羅根據某種形式來傳講。換言之，路加開始在這個外邦宣教中，展現他的選擇性；他僅總結保羅以和耶穌相同的方式向猶太人傳講信息。

極其明確地，耶穌在路加福音九章22、44節，十三章33節，十七章25節，十八章31～34節，二十二章37節，二十四章7、25～

27、32、44～49節中，將自己的受苦和復活視爲舊約的應驗。尤有甚者，在路加福音二十四章47節中，舊約論及了外邦的宣教。除了演說已經在前面記錄下來之外，實在沒有太多需要再說了。這類總結是路加陳述「所有上述」的方式。他所記錄的任何一個演說，現在都轉向一個和標準形式不同的新方向。這項平行也展現許多學者的觀察實際上是正確的，他們認爲早期教會已經有某種成套的宣講內容。[76] 教會也將耶穌的受死和復活，解讀爲聖經的應驗。這在整個路加－使徒行傳的神學中，具有深切的含義。保羅在使徒行傳十八章18節的剪髮，揭示他仍然過著他猶太人習慣的生活。除了展現保羅沒有違犯猶太人的律法之外，路加沒有其他的寫作用意。[77] 同時因爲耶穌的受死和復活，外邦信徒不需要根據這類律法來生活。猶太人沒有權利，要求外邦人活得像猶太人一樣。

在路加－使徒行傳的平行經文中，有關猶太人的負面刻劃繼續惡化。使徒行傳十七章5節論及，猶太人招聚眾人引發暴動的計謀；事實上，這些猶太人並非主流猶太教的一部分。有關猶太人違犯道德法規的計謀，最明顯的例子，當屬於耶穌的受難。當巴拉巴被釋放時，猶太群眾要求耶穌被釘十字架。在路加福音二十三章19節，路加費心描述猶太人要求釋放的巴拉巴：他是因爲作亂而被下在監裡的。雖然我們可以爲猶太人要求釋放巴拉巴的行爲找理由，因爲巴拉巴是一個犯人；但同樣地，這群猶太人確實也擾亂了羅馬的和平，因爲彼拉多明說巴拉巴是一個作亂的人（路二十三12～14）。彼拉多的話語暗示釋放巴拉巴的壞處，很可能是破壞帝國和平之不安的再度發生。路加福音二十三章54節，對於耶穌受死時的逾越節和安息日的討論，也暗示了那些反對耶穌之猶太人的集體罪惡。在安息日和逾越節的時候謀殺一個人，似乎完全不符合舊約所表明的公義。這大大地違犯了猶太人的道德。

保羅的夜晚逃離與耶穌的職事相平行，因爲它們雙雙地標誌了猶太人反對的趨勢。而在耶穌和保羅之間，猶太人反對的情節也

以不同的方式相互平行。在路加福音中，耶穌被猶太人拒絕的事情即刻發生。路加福音的這項觀察比其他福音書更爲明顯。在其他福音書中，至少還有一些延遲；但在路加福音中，耶穌的被拒快速地發生（路四14及以下）。同樣的情形發生在保羅身上。在一信主之後，保羅馬上進入職事（徒九20）。尤有甚者，很快地，他就必須逃離猶太人；不但需要忽然地離城，並且需要在夜間，和使用一個筐子來逃離城市（徒九25）。同樣的事情也發生在使徒行傳十七章10節這裡。保羅的跟隨者必須在夜間送保羅和西拉離城。耶孫已經保了狀，以使保羅能夠離城。然而，爲什麼他還必須在晚間偷偷地將宣教士送出城外？經文未說出的是，敵人很快地就會再度捉拿保羅。有一些事對耶穌和對保羅而言，都一樣發生！

附記：雅典的都市經驗

有關雅典，彌爾頓（John Milton）在《復得樂園》（*Paradise Regained*）中寫到：「雅典是希臘的中心，藝術和雄辯之母……」。[78] 毫無疑問地，保羅的言詞表達尤其動人，但他的口才必定受到一些來自雅典藝術和建築經驗的影響。在保羅死後不久，蒲魯塔克在他的作品中論及伯里克利（Pericles）對雅典的統治時，如此描述：「偉大的建築物主要顯示，雅典無可比擬的偉大並非僅是傳奇而已」；這無疑暗示有些人已經忘了保羅時代極其榮耀的雅典，並且將之稱爲一個傳奇。[79] 雅典堅硬的土壤，實際上使她免於敵人的摧毀。基於許多無法在此陳述的理由，雅典人是驕傲並且極具政治性的人民。他們的主要敵人底比斯（Thebes），在許多方面都無法與他們競爭。雅典對於羅馬皇帝的膜拜，也顯示她對羅馬帝國贊助的倚賴。而羅馬人也的確展現他們的善意，因爲奧古斯都藉著在舊市集場所的東邊，建造一個全新的市集場所來回應雅典人的忠誠。[80]

奧古斯都的女婿和長期好友亞基帕（Agrippa），也給雅典人一個可觀的全新音樂廳，它坐落在古集會場所的露天廣場的中央。[81] 雅典的中央地點，爲經濟的流通帶來許多便利。經由法勒容（Phalerum）和比雷埃夫斯（Piraeus）地區，雅典城的一邊可達陸地，另一邊則可達海岸（Strabo *Geography IV* 8.2）。地理對於雅典的優勢有極大的影響力。位處雅地加（Attica）的最高點，雅典被選爲希臘城邦的首都，實際相當自然。研究希臘的建築和藝術的意識型態十分重要，因爲有這方面裝備的人，可以從這個相當長的演說中，擷取更深廣的意義。保羅在使徒行傳第十七章的演說，若與使徒行傳其餘較具猶太－基督教取向的演說相比，將顯得相當不同。這個演說應該被放在雅典的環境之內。爲要了解那個環境，我們必須首先了解雅典城的建築及其藝術表達。

因爲我自己曾經親自到過那個城市，因此我可以利用出於古代文獻的幫助，爲讀者提供一種口述的雅典之旅；因爲經歷雅典哲學的最佳之處，和來自對於城市景觀本身的經驗，就像保羅在使徒行傳第十七章經歷的方式一樣。還有一些其他的理由，可以說明爲什麼這段附記對於現代讀者有極大的助益。典型的城市入口，是某種控制的通路。長年以來每個城市的設計者，都刻意地或有時意外地，以某種方式設計城市，以使訪客可以經驗一種特別的文化環境。就保羅所到訪的每一個城市而言，雅典將代表那種經驗。如此說來，每段經文都可以使用這種方式來理解。雅典的城市景觀確實可以給予現代讀者一種超越文字的方式，來經驗保羅的演說，這種經驗也將因圖像（images）和（有時相反的）意識型態，而益加豐富。讀者可以使用有關其他城市的其他來源，來詮釋保羅諸多的都市職事。更有可能地，提阿非羅至少對這些城市，都有某種程度的熟悉。

藝術和建築模仿生命。「藝術延續長久，而生命卻是短暫」是辛尼加許久之前的宣告（*Moral Essay II* 10.2; *Ad Pavinum: De*

Brevitate Vitae）。想到辛尼加引用希波克拉底斯（Hippocrates of Cos）的話語，便覺他清楚揭示了一般希臘－羅馬人對於藝術的情懷。雅典人的藝術和建築絕非兒戲，因爲他們仔細地模仿生命，並且描繪知識分子的哲學思想，和一般公民的宗教取向。雅典藝術的義蘊，將給到訪雅典城的保羅，建構演說的更進一步參考。將虛構和事實分開的惟一明確方式，就是觀察古代作家看待雅典的方式。對於新約讀者而言，雅典是消逝的希臘榮耀的回憶。「過去」被蘇格拉底和伯里克利之間，有關節制、效率和知識菁英主義的深奧講論所標誌；雖然這一切已經成爲一個影子，但它的影響依舊縈繞殘存。舉例來說，伯里克利在雅典的黃金時代進行改革，而蘇格拉底則與改革家交換意見。雖然蘇格拉底認爲雅典是一個有節制的地方，伯里克利卻不同意這種說法（Xenophon *Mem.* 3.5.20ff）。

在雅典接受教育的偉大詩人品達（Pindar），自然很喜歡這個城市。儘管他盡最大的力量嘗試保持中立，但人們還是常常責怪他的作品偏袒雅典。在他的一個頌詩中，他寫著：「啊，閃爍的和紫色冠飾的，和故事中的詩歌；希臘的堡壘，聞名的雅典，神聖的城市。」（*Odes: frag.* 76）。神聖的城市也可被譯爲「諸神明的城市」，或「被諸神明所擁有的城市」；這充分地描述雅典不僅是一個神聖的美麗城市，它的藝術更展現一種宗教的層面，這也是我們很快就會討論的議題。地理學家史達波似乎從未到過雅典，但他卻有許多有關雅典的評論。或許他聽聞許多有關雅典的事情。他將雅典稱爲諸神明和古代英雄的所有物，他們爭相競奪雅典，以成爲自己的神殿（*Geography, IV* 9.16）。藉著觀察在史達波的時代已經相當古老的寫作來源，我們明白雅典的榮耀，實際有一個相當長久與強烈的傳統。

如果羅馬不是在一天之內造成的，那麼雅典也絕非如此！介於庇哩亞和雅典之間羅馬道路的密集網絡，足使我們推論保羅所經過的地區，很可能已經相當有規劃。然而更可能地，保羅藉著海路

這個更快的途徑離開庇哩亞，因爲猶太人發出了謀殺的威脅（徒十七13）。因著有利的夏風，保羅快樂地離開了庇哩亞，並且抵達雅典。在身體上，這個航行可能還算舒適，但在靈性上卻相當擾人，因爲水手是一群惡名昭彰的迷信之徒。他們通常在每一個旅行的開始和結束時，向他們的諸神明獻祭。[82] 在看過這些水手之後，我們很難想像保羅會覺得雅典人尤其迷信，但他的確有這種看法！

保羅從庇哩亞來到雅典，可見他由北向南往這個城市前行。當他環繞城市來到比雷埃夫斯的港口時，他將看見矗立在蘇尼恩岬（Cape Sounion）懸崖上的海神波塞頓雕像；這個雕像在公元前444年即已存在，它是神明隨時保護船員的清楚提醒。[83] 這個雕像的反諷性可見於雅典娜和波塞頓的神話中，因爲這兩個神明爲了贏得雅典人的熱愛而互相競爭。雅典人最後選擇雅典娜，因爲雅典娜給他們橄欖樹的禮物；這個禮物比波塞頓所能給的鹽更爲美好。橄欖花圈因此成爲附近奧林匹亞（Olympia）運動會的冠軍冠冕。這個雕像成爲人類自由意志的提醒，因爲雅典人在古代就自由地運用他們的意志。然而，波塞頓也寬宏大量地願意護守雅典的港口。在保羅繼續往前航行時，他將迎見偉大的雅典娜雕像。偉大的旅行作家波塞尼亞斯（Pausanius）明說，甚至當航海者在蘇尼恩岬附近航行時，三十呎高的雅典娜雕像依舊明顯可見。在陽光的照耀之下，雕像身上的矛與頭盔特別耀眼，它們是由被擄的波斯人的武器製造而成的。[84] 這個具有哲學意味的狂傲自大，其實相當濃厚。身爲一個女戰神，當她俯視她的敵人時，矗立的雕像守護了雅典城。雕像所釋放的信息清楚至極：如果你想要侵犯雅典，我們將用你的武器鑄造雕像。如此勇敢的藝術陳述，向每個訪客宣告雅典的偉大。保羅一定注意到在保衛城池的這個雕像，雖然他的演說似乎顯示，他對這個雕像沒有太深刻的印象。

在比雷埃夫斯下船時，保羅從西面城牆的迪皮倫（Dipylon）城門或神聖城門進入雅典城。他很可能直接進入城市中熱鬧擁擠

的市集場所，在那裡有無數的雅典娜複製品，等著想要追求些許幸運的旅客前來購買。這些神明是可以出售的。只要一個人有錢，他就可以購買他自己喜愛的神明。在此之後，保羅可能爲自己找到一個遠離城市夜晚喧嘩的旅館，使他可以免受醉酒之徒、業餘歌手和一般街市鬧聲的干擾。這種市場和現代中東或印度的商店街（或甚至像香港攤子比較不擁擠的女人街）比較相近，和任何可以想像的西方超市完全不同。在一夜休宿之後，保羅可能進城去讓自己適應新環境。最有可能地，保羅一定會嘗試去拜訪巴特農神廟（Parthenon）；這是一個奉獻給雅典娜的榮耀神殿。在她的右手邊，站著一個有翅膀的勝利女神尼基。在她的左腳旁，是一條盤起來的神聖之蛇。而在她頭上的，是一個精巧的頭盔；頭盔的中間是一個獅身人面怪物，而其旁側則是馬匹。尤有甚者，盾牌上的雕刻強調了已經刻在神殿上的題旨。外面的雅典娜雕像是一個堂皇的人像，她引導保羅進入裡面約有四十呎高的雅典娜雕像。

雖然外面的雅典娜雕像，代表她的軍事勇敢；裡面的雅典娜雕像，卻展現她的貞潔。畢竟，她是一個處女的神明。戰爭和生殖力的和諧，揭示希臘人想要擁有兩者的渴望。保羅接著將他的注意力轉向眾神廟的中楣，這些中楣現在儲藏在大英博物館（British Museum）。[85] 保羅一定馬上注意到，每個人物臉上相似的冷靜表情。或許這些藝術作品，是斯多亞有關節制的理念，和人類是宙斯之兒女的代表。在西面，陳列有下列神明的大型雕像，如今在大英博物館中以相同的方式展示：雅典娜在中央靠左，波塞頓在中央靠右，希耳米在更左邊，而彩虹女神愛麗絲（Iris）則在更右邊。這個排列方式的確合乎邏輯。[86] 主要的人物雅典娜和波塞頓，和代表神明的傳信者希耳米與愛麗絲一同出現。另外在東面，中楣訴說著雅典娜從宙斯前額出生的故事，顯示她偉大的智慧。她出生就有充分的軍事標誌和武器，無疑揭露她在這個世界中的目的：宣戰。戰爭的主題充分流露在對於女神明的懷念中。

既然保羅計畫在雅典停留多些時日，他一定看見獻給未識之神的匾額。這個相同的「神明」也出現在波塞尼亞斯和腓羅斯特拉圖斯（Philostratus）的作品中（*Description of Greece* I 1.4; *Life of Apollonius* VI 3.5）。其他的文獻也以複數的形式，提及未識之神。此處的含義尤其豐富，因爲許多斯多亞學派的人，也認爲敬拜一個由圖像所代表的神明，實際上毫無意義。甚至如果保羅看到碑文上的複數（我們當然無法確定他是否眞正看過），他或許想要將複數修正爲單數，以符合他一神論的神學。如同蘇格拉底，保羅發現市集場所對於他的宗教討論相當有用。當保羅來到市集場所時，他會看見希耳米的頭，坐落在七個圓柱頂上。這些不僅是市集場所中的藝術表達，也是家庭和神壇的入口標誌。屢次出現在雅典的考古挖掘中的這些頭部，是它們普遍流行的一個見證。無怪乎，坎普（J. M. Camp）這位雅典市集場所挖掘的指導者，認爲這些頭部雕刻是雅典的一個主要特徵。[87] 路加在此的刻劃生動展現，神使希耳米眞正遇見了對手，即眞實的傳信者保羅。雅典人不確定這些神明是否在乎人，但保羅向他們確保，有一位眞正的上帝實在關心他們。

雅典人的藝術和建築，揭明了一些重要的神學觀念。一般來說，雅典人和希臘人都熱愛藝術。他們的神明就是他們的藝術！藝術是代表一種超自然現實的工具，不僅揭露人心的渴望，並且展現人心中的上帝形像，這無疑促使人類努力追求不可知的事物。甚至許多大異其趣的意識型態也流露在藝術中，並且被注入不朽的神明形像中。藝術不僅啓明神明，並且顯示人對於神明的想法。有關神明的地上模仿，代表了天上的理想。這個由人類的層面提升至神聖的層面的二元進路，應當使保羅印象深刻。雅典的藝術也爲歷史貫注了意義，因爲英雄都得到榮耀。歷史被英雄的興起與敗落所標誌。或許這是保羅的福音顯得如此不同的原因，因爲他從以上帝爲中心的觀點來看待歷史。對保羅來說，歷史可見於救贖中，而救贖則可見於來自耶穌基督的終末觀。

附記：雅典的哲學經驗

有關雅典，一個和社會、政治與宗教環境並行的要素，是他們的哲學。在保羅的研究中，關於保羅和哲學家之間的平行，早在1980年代中期就已經相當普遍。其中以馬赫比的作品《保羅與大眾哲學家們》（*Paul and the Popular Philosophers*）爲代表。[88] 如果這些論文有一些眞實性存在，那麼它們就最適切使徒行傳十七章的雅典演說了。更重要的是，哲學一般對希臘人深具意義，而對雅典人更是如此。在僞蒲魯塔克（Pseudo-Plutarch）的《孩童的教育》（*Education of the Children*）中，哲學的重要性被如此描述：「因爲靈魂的疾病和熱情，惟一的醫藥是哲學。」[89] 在使徒行傳十七章18節中，保羅的聽眾分屬伊壁鳩魯和斯多亞兩個主要的哲學思想。因爲對於這兩個流行的哲學思想相當熟悉，保羅以這些觀念來例證他對眞理的用法，在整個演說中到處可見。究竟這些哲學思想代表什麼意義？至少，這些哲學思想和他們對於神明的概念有關。保羅描述雅典人是「宗教的」（religious / δεισιδαιμονεστέρους / 敬畏鬼神），也就是狄奧費拉斯特斯（Theophrastus）所定義的一種在神明方面的怯懦（*Characters* 16）。根據典外希臘文蒲草本證據，這個用字與道德價值觀無關，卻和宗教的取向緊密相連。我們應該檢視這些哲學如何回應它們的神明。在檢視斯多亞學派之前，我們將先行檢視伊壁鳩魯學派。

伊壁鳩魯大約在公元前三世紀創建了伊壁鳩魯學派。在現代，這個哲學被口語地用來描述快樂主義者。然而，古代哲學比較不具負面的意義。它的本質在於處理存在的意義，尤其根據個人和社會之快樂的角度。雖然伊壁鳩魯有不多的跟隨者，但他的忠心跟隨者顯然大大宣揚他的哲學，以致到了保羅的時代，這項哲學仍有極重要的影響力。在基督的時代，伊壁鳩魯學派跟隨他們的創始者，

尤其在神諭方面，積極地詆毀超自然的事物。[90]對伊壁鳩魯學派來說，神明是未知和不可知的；因此所有的生命經驗，似乎都成爲意外的巧合。保羅在使徒行傳十七章22～23節中的講論，似乎藉著「未識之神」的觀念，來例證他自己的論點。在一個有限的程度上，伊壁鳩魯學派對於上帝的不了解，也完美地符合了保羅在使徒行傳十七章29節的說法：「我們既是神所生的，就不當以爲神的神性像人用手藝、心思所雕刻的金、銀、石。」我不是說保羅引用伊壁鳩魯的來源，但他所處身的社會，這類的思想已經普遍化，因此他至少熟知伊壁鳩魯學派的基本知識。

這種觀點的問題，在於人的責任或審判，無法切入伊壁鳩魯學派的神明架構。如果神明不關心，而人又無法在乎神明，那麼所有關乎責任和審判這些令人不悅的觀念，就可以在某種程度內被忽視。只要社會不受到傷害，互惠主義的希臘方式也得以繼續保存；那麼就不會有人在乎神聖的審判了。雖然這並非伊壁鳩魯學派的意圖，但這種制度開啓了個人主義和多元論的道德觀的可能性。更確切地說，凡對個人似乎有益並且不傷害別人的，就是可以行使的正確之事。這種模糊不清的道德，就是保羅在使徒行傳十七章31節，藉著討論審判，來劃清自己和伊壁鳩魯哲學之界限的原因了。他的說法很可能引發聽眾中伊壁鳩魯學派的嘲笑。

雖然在古典歷史的不同時代中，伊壁鳩魯學派常被輕視；但保羅時代的知識分子，似乎比伊壁鳩魯同時代的人，對這個學派有較正面的接受。有許多因素可能促成這種態度的形成。或許羅馬帝國的和平，容許人們對於遙不可及的神明日益感到滿足。在沒有受到古典派知識分子的普遍讚揚之下，伊壁鳩魯學派得到普羅大眾（而非菁英分子）的廣泛接受。伊壁鳩魯在普羅大眾間受到歡迎，可由他在新約時代的忠心跟隨者所穿戴的戒指清楚看見。這些戒指刻有伊壁鳩魯的臉面。[91]另一個促使它普遍流行的重要因素，就是希臘人的往東遷移。這個自由的遷移，因羅馬帝國爲羅馬道路帶來的和

平而產生。尤有甚者，猶太人也往西遷移，因此容許像保羅這樣的人士，可以對希臘人中的伊壁鳩魯思想，至少有些模糊的觀念。事實上，有些理由可以說服我們，這個哲學在保羅的時代，已經傳到了保羅的家鄉大數。[92]

在公元前三世紀，由齊諾（Zeno）所創立的斯多亞學派，重視理性過於情感。和伊壁鳩魯學派不同，斯多亞學派受到歡迎的程度相當穩定。在斯多亞學派中間，有多種上帝觀的存在。舉例來說，辛尼加將上帝視爲「不具位格的第一因」（impersonal first cause）、「創造者」（maker）和「創意的理性」（creative reason）。[93]保羅一方面在使徒行傳十七章22～24、29節中，對上帝的他異性（otherness）提出肯定；另一方面在使徒行傳十七章27～28節中，使用斯多亞學派來爲他的斯多亞來源設下界限。和伊壁鳩魯學派相反，斯多亞學派認爲占卜是了解有關神明之事的一個途徑。[94]他們對於人類的定義，是直接來自他們對於上帝之概念的結果。因著倫理或實用的關注，他們不否認多神論。他們認爲只確認一個神明有極大的危險性，因爲它可能觸怒其他的神明。從道德方面來看，還有什麼動機比知道神明在觀看更好的呢？西塞羅藉著下面的陳述，反思人類和神明之間的緊密關係：「整個宇宙必須被視爲神明和人類之間的一個連合群體。」[95]魯弗斯（Rufus Musonius）實際論及，人類是上帝的地上複製品。換言之，一個有品德的人，是一個像上帝的人。[96]

斯多亞學派對於創造的觀念，兼具人爲宇宙中心和神爲中心的兩個特色。他們相信植物和動物爲人而存在，因此暗示上帝對於人類的照管。和伊壁鳩魯學派不同之處，在於斯多亞學派不相信原子是所有事物的基本元素。尤有甚者，他們相信四種基本的元素：地、水、空氣和火。如此一來，斯多亞學派顯示對於可見之物的偏好，好使他們可以詮釋不可見之物。大自然代表一種惟獨上帝可以創造的和諧。無怪乎，保羅使用一種原始的自然神學，來宣講這個

演說。貝布勒斯（Bablus）在《論神性》（*De Natura Deorum*）中如此陳述：「如果我們相信神明關心人……那麼他們也關心那些在日出與日落中，和我們一同居住在這些地土上的人。並且如果他們關心這個我們稱爲世界的島嶼的居民，他們也關心那些住在這個島嶼之不同區域——歐洲、亞洲和非洲——的人。因此，他們必然也關心那些住在這些區域之不同地帶的人，就像羅馬、雅典、斯巴達和羅德斯島。他們關心這些城市中的個人居民，也關心整個世界的人口。」[97] 保羅在使徒行傳十七章26節，實際肯定了人類的單一性。在使徒行傳十七章28節中，除了耶穌是否是眞神之外，保羅的說詞很像其他兩位斯多亞學派，他們應會部分地同意他的講論。齊諾的兩位最重要弟子，創立了保羅在使徒行傳十七章28節用來作爲例證的原始觀念，這兩位弟子分別是克里安西斯（Cleanthes）和亞拉圖（Aratus）。克里安西斯在獻給宙斯的詩歌中宣告：「我們是你的（宙斯的）兒女。」[98] 他更進一步地闡釋，人類具有宙斯的形像。亞拉圖就像後來的保羅一樣，出身於基利家地區，在他的《天堂展現》（*Phainomena*）中寫著：「我們每一個人在每一方面都和宙斯有關，因爲我們也是他的後裔。」[99]

至於保羅演說的背景，他在一個稱爲亞略巴古（Mars Hill）的地方公開講話。他所處的地方，並非現在普爲人知的觀光景點戰神山丘（Mars Hill）；這個觀光景點需要爬坡，而保羅可能是使用這個地方前面的廣場。使徒行傳十七章22節描述保羅站在這個區域「當中」的事實，可能指明這不是一個山坡而是一個廣場，其中有路加所論及的會議；不過，我們無法確定。當時的聽眾很可能是不需要工作的上層階級。就像歷史上大部分的貴族一樣，希臘和羅馬的貴族也以空閒的時間自傲。在市集場所中有一些重要的建築物。其中有三個柱廊。阿特洛斯柱廊（Stoa Attlalos）被重建，成爲現代的觀光景點。保羅可能利用阿特洛斯柱廊前面的廣場來演說。保羅進入蘇格拉底從前活動的相同地區，這個地區被稱爲泛雅典娜大街

（Street of Panathenaia），靠近阿格利帕音樂廳（Odeon of Agrippa），那裡上演了許多探討生命意義的戲劇。這個音樂廳有好幾層樓之高，勝過市集廣場所有的建築物。如果保羅過了街道，他將看見獻給殺死波塞頓之子的戰神愛力士的神廟。這個情況爲雅典自己帶來極大的反諷。換言之，戰神和海神是居住在相同城市中的主要對手。在愛力士神廟旁邊，立有宙斯的神壇；希臘人建造最大的神廟獻給宙斯。宙斯需要這個巨大的神廟，來勝過戰神愛力士、女戰神雅典娜和海神波塞頓的神廟，以防止他們互相殘殺。雖然當時宙斯神廟尚在建築中，但這個到二世紀才告完竣的神廟，單以它原始的地基規模，就足使保羅感受一股強大的衝擊力量。

附記：在雅典以修辭為回應的演說

保羅在雅典的演說，似乎完全希臘化。在至目前其他所有的演說的比較之下，雅典演說的內容沒有太多猶太人的色彩。這並不代表，這個演說毫無猶太人的觀念。畢竟，保羅從舊約聖經得到他的觀念。事實上，熟悉舊約聖經的謹愼聆聽者，將察覺出自舊約聖經的處境化神學（contextualized theology）。然而，保羅的演說風格是希臘化的。在希臘化修辭的外觀下，保羅的演說是猶太教和外邦哲學的完美結合。這個演說可以歸屬宣教的演說類別，就像使徒行傳至目前爲止的許多演說一樣；不過，當然有一些辯護演說的例外。當我們觀察保羅的演說時，一些護教的元素油然呈現。然而，保羅的目標可從總結論點清楚看見：「悔改」！如果我們將這個演說，和使徒行傳第十三章保羅在彼西底的安提阿演說相互比較，我們將發現兩者大異其趣。一些懷疑人士可能質疑雅典演說的眞實性，因爲它不像保羅其他的演說；但我們必須謹記路加嘗試在此表達的信息：保羅是一個有彈性的人。既然路加在一個希臘化的環境和風格

中展現這個演說，從希臘的修辭來分析這個演說，當屬較佳的解讀方式。如此一來，我們不僅「明白」演說的內容，並且了解這個演說的每一個部分「如何」發揮它的功能。

昆體良（Quintilian）是來自古西班牙（Hispania，現代西班牙的Iberian半島）的一世紀修辭專家，和路加是同時代的人。根據他有關修辭的重要作品《雄辯術原理》（*Institutio oratoria* 4.5），一個演說包含六個修辭部分：序言（*exordium*）、敘述（*narration*）、分段（*partitio*）、提供證據（*probation*）、反駁（*refutation*）和結論（*conclusio*）。[100] 當然，認爲保羅的演說符合昆體良的法律情境是錯誤的看法；而認爲保羅所有的書信，都必須符合這個模式也可能是錯誤的看法。然而，若認爲路加爲了使提阿非羅容易記憶，而依這種模式建構和提綱這個演說，則是好的。同時，拒絕任何來自古典修辭的影響也是錯誤的，因爲它在保羅時代的教育中相當普遍。這些修辭部分是一個存在已久的傳統，並不是昆體良所發明的；它可以遠溯至公元前四世紀，亞里斯多德的《句解：論句之分析與訓解》（*Ars Rhetorica*）。這個傳統已經在希臘修辭的理念中存在許久。希臘人甚至關心，他們應當如何教育兒女的修辭（Quint. *Institutio* 1.14-2.6）。[101] 身爲一個知識分子，保羅無疑接觸過這種表達結構。這甚至對他都是一種相當自然的表達方式。路加根據當時一個合乎時尚的修辭慣例，來組織保羅演說的摘要，以強調並恭維保羅的教育背景。如此說來，保羅在此的演說似乎以合乎六個修辭部分的綱要，它成爲我們上述所討論的背景的一種回應。

「序言」出現在使徒行傳十七章22節，因爲保羅在此呼籲他的聽眾。這個部分指出聽眾的身分，和保羅深具神學含義的地點。如果保羅在亞略巴古向聽眾演說，那麼他一定看見高聳矗立的衛城。許多學者排除山坡本身是會議所在地的看法。羅維最近則提出，沒有完全排除這個既小又斜之地點的理由。[102] 有少數人回應了保羅的演說，就像路加的記錄可能暗示的，人數的寡少可能因爲地點本身

較小或狹窄，而不是因爲保羅沒有果效的演說內容或技巧。尤有甚者，那些信主的人不見得全部在那個小地點接受救恩。有一些人可能在保羅演說後前往城中時，繼續和他對話。如果保羅是在巴西留斯列柱廊（Stoa Basileios），而不是在山坡上演說；他可能還記得他過去幾天城市觀光的印象，並且根據他的經驗來建構他的演說。雅典城有兩個議會：五百人議事會和亞略巴古（Areopagus）議事會。按使徒行傳十七章34節，當時有一個人名叫丟尼修，他是屬於那個議會的官員。最有可能地，保羅在議會前面演說。帶領像丟尼修這種議會官員信主有極大的好處，因爲他在雅典人（包含宗教、道德和司法議題）的全面生活上，大有影響力。像議事會成員這種菁英人士，可以整天閒著沒事；因爲他們不僅有豐富的資財，並且對城鎮有莫大的影響力。這個議會也可能具有像今天的教育委員會的功能。如此說來，當保羅從這個議會得到一個發言的機會時，他將爲基督教贏得一個上好的優勢。保羅深知他們的影響力！

保羅在使徒行傳十七章18節，被描述爲「胡言亂語的」(babbler／ὁ σπερμολόγος)。這個字被用來描述啄食種子的鳥，或拾取食物碎渣的流浪漢；因此保羅必須護衛他的名譽。在古代的修辭措辭中，他們的誤解極端侮辱人；因爲他們使保羅在知識分子面前名譽受損。這些雅典人可能認爲，保羅拾取希臘宗教的碎渣，並且將其稱爲自己的。耶穌的名字聽起來很像希臘眾神中的一個女醫神。他們也可能認爲，耶穌有一個名叫「復活」的伴侶。希臘文化對復活的討論極不均衡，從對復活的不確定（例如，Homer *Iliad* 23; *Od.* 11.51-56, 218, 221-222等），到神明復活與死亡的循環（例如，豐收女神迪美特的女兒冥后波塞芬〔Persephone〕重返人間，帶來大自然四季的輪替）。[103] 但保羅提出基督復活的獨特之處，它既非不確定，也非循環的。事實上，保羅不太在乎自己的名譽，他所關切的是福音的傳達和尊榮。藉著展現保羅的演說，路加顯示保羅對於用字相當機智。爲了贏得他們的注意力，保羅使用迎合他們的字彙。

在使徒行傳十七章22節，保羅使用一個模糊不清並有多種含義的措辭「敬畏鬼神」（δεισιδαιμονεστέρους），來描述雅典人。英皇欽定本（King James）譯爲superstitious，爲這個字加上「迷信」的負面含義，其實是無根據的。就宗教來看，希臘人在許多方面對羅馬人深具影響。雖然羅馬人殖民了希臘人，但希臘宗教反過來改變羅馬人。既然「宗教」是文化交換的重要元素和副產品，它就成爲保羅的雅典環境中的一個重要主題。在對希臘羅馬化的努力中，羅馬人也被希臘化了！

「敘述」出現在使徒行傳十七章23節，因爲保羅在此陳述他的目的。保羅顯示他的目的，是在謹愼觀察雅典人敬拜的對象之後而得的。提出未識之神，是使保羅重獲好名譽的必要。否則，他可能被控引進新神明，這正是蘇格拉底許久以前被審判的罪名（Xenophon *Mem.* 1.1.1）。雖然蘇格拉底很偉大，但保羅比他更偉大；不是因爲他更聰明的詭辯技巧，而是因爲他宣講的內容。保羅宣講的內容，和路加－使徒行傳的其他宣講相符一致。保羅的聰明，表現在一個有趣的敘事情節悖論（narrative plot paradox）。一方面，上帝是未知的；另一方面，他們將因保羅而知道這位未知的上帝。這清楚揭示，具有文化之雅典人的極度無知。在這個未識之神藉著保羅而被知道的情況下，敬拜一個未識之神的行爲，成了無知的最極致表現。未識之神，可能是雅典人僱用克里特島聖者埃庇米尼得斯（Epimenides），來幫助他們消除瘟疫的結果。因爲聖者建議他們設立未識之神的神壇，以致沒有任何一位神明會錯失雅典人的獻祭。[104] 路加記錄這個演說的用意，乃爲展現保羅的偉大，遠超蘇格拉底和埃庇米尼得斯兩人。我們將在後面看見，保羅的偉大實際來自他仿效基督的生命。

「分段」出現在使徒行傳十七章24～25節，因爲保羅介紹來自使徒行傳十七章23節的未識之神。保羅的陳述可能令人誤解。有些人可能認爲，這些雅典人在無意中敬拜了舊約上帝耶和華，因此

他們是「前基督教的信徒」（pre-Christian converts）。這是錯誤的看法，因爲保羅僅僅陳述事實，他沒有評論他們的敬拜是否正確。在演說的這個部分，保羅使用一個共有的關聯來介紹他的主題，但保羅的陳述本身並沒有合理化雅典人的敬拜。在沒有忽視和齊諾、愛比克泰德（Epictetus）、斐羅（Philo）、死海古卷、《西卜神諭篇》、約瑟夫與其他的平行論點之下，希臘化猶太人有關聖殿的爭辯，顯然影響了保羅。司提反對以聖殿爲焦點的宗教爭辯，現在出現在保羅的演說中。這項神學的根源，來自舊約聖經（王上八27；詩一四六6；賽四十二5）。然而，斯多亞學派可能偏好將這個觀念視爲內在（而非外在）的敬拜。不論對猶太人或其他人而言，沒有聖殿能夠容納上帝的同在，因爲祂不是被造物而是創造主。保羅介紹這個主題的目標，乃爲顯示受造物對於上帝的依賴，和上帝獨立於受造物的本質。

「反駁」出現在使徒行傳十七章26～29節，因爲保羅使用許多引述來支持他反駁偶像的論點。在這個部分，保羅藉著雅典人所熟悉的引述，來帶出一些題旨的總結。人類的單一性，成爲保羅用來論說未識之神的身分的明證。保羅最有可能引用創世記第十章，來支持這個神學。這項神學和使徒行傳第二章的一致。因爲在使徒行傳第二章，分散各地並且講說不同語言的人類，現在聚集在耶路撒冷。雅典人以他們自己是一個獨特的敬虔種族，和與鄰邦阿迦亞人（Achaeans）與多利斯人（Dorians）的戰爭爲傲（Xenophon *Mem.* 3.2-3, 15-16）。他們喜歡認爲自己擁有獨立性，而這獨立性是來自他們超越的文化，並且被羅馬人所認知的。保羅卻指向反面，明言是上帝將他們擺在所住的疆界，並且容許他們有這種獨立性。保羅繼續在使徒行傳十七章27節使用上帝「離各人不遠」（例如，Seneca *Ep.* 4.1.1），和使徒行傳十七章28節人類是上帝後裔（例如，Dio Chrysostom *Or.* 30.26）的通俗希臘傳統，來支持他的論證。

保羅接著使用兩個引述，來改正雅典人的態度。第一，他使

用埃庇米尼得斯獻給第歐根尼・拉爾修（Diogenes Laertius）的引述。這個引述本來是爲宙斯而寫的，現在經過保羅修改。既然埃庇米尼得斯幫助雅典人設立未識之神的神壇，保羅自然引述他的話語。保羅借用雅典人所了解的意象來傳遞他的眞理。第二，保羅的引述亦來自克里安西斯或亞拉圖，這個原來與宙斯有關的引述，也經過保羅的修改。這些修改具有降低宙斯的重要性，和強調以色列上帝的眞理的功能。我們沒有理由同意歐柯林（Gerald O'Collins）的看法，他認爲使徒行傳十七章28～29節的用法，顯示一種不需要信主的普世救恩。[105] 保羅在使徒行傳十七章29節，有關藝術表達之不足的討論，一定會使伊壁鳩魯學派相當高興。同時，有知識水平的聽眾，無疑會注意到，保羅的神學出自申命記二十九章15～17節。[106]

「結論」出現在使徒行傳十七章30～31節，因爲保羅陳述復活的事實。保羅的結論以「所以」（therefore / οὖν；和合本未譯出）爲開始。保羅指出雅典人的無知，他們應該是有知識的人。這個結論的預定語調不容忽視。希臘人敬拜「καιρὸς」（徒十七26：「年限」）和「χρόνος」（徒十七30：「時候」），但上帝控制兩者。在他的結論中，保羅綜合所有的歷史，並且藉著將它集中於一個日子，爲歷史賦予了意義。根據碑文的證據，當時的知識分子普遍不相信來世的觀念。許多羅馬文獻也反映此種不信，因爲他們所秉持的歷史觀，無法合理地解釋來世的概念。在此，保羅擁有一種解釋歷史的方式，因此爲他帶來勝過他的聽眾的優勢。尤有甚者，葛瑞（Patrick Gray）的說法正確：「到現在，『ἀνάστασις』（復活）不是外國神明耶穌的女性伴侶已經相當清楚……這個情境中的『復活』，乃指某件完全不同的事。根據路加，復活的信息是好消息的核心。」[107] 在他的護教中，保羅也分享了福音。

演說的結果展現保羅的修辭力量。就風格來說，他一定表現了許多西塞羅所認爲的上好風格：用字的選擇、隱喻、結構、重複、

對句、變化等（Cicero *de Oratore* 3.37.148-151.198）。[108] 路加不以保羅帶領多少人信主爲關注，而以保羅帶領哪些人信主爲焦點。這些人都是像丟尼修那樣的高層知識分子。在這種情況下，路加對於這篇修辭的評估，顯然是保羅在雅典的一項突破性成功。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

這段經文爲提阿非羅提供許多教導。身爲一個外邦讀者，使徒行傳這個獨特段落尤其適切。早期教會的問題，有關非主要議題方面的辯論，人們其實可以同意不同作法的存在；但在此的討論，以主要議題爲焦點，因爲這些主要的基本議題，將對外邦人的信主大有影響。要一個像雅各這樣保守的猶太人，使用每種可能的方式來作出會議的決定，以澄明耶穌是主的事實，代表這個議題非常重要，但除此之外，其他的議題幾乎都是信仰的非主要議題。路加更進一步地藉著提出歐洲婦女信主的重要性，來挑戰社會的現狀。提阿非羅一定學到，外邦人和婦女都是上等的國度公民。提阿非羅一定也在堅持外邦人必須遵守禮儀的聲浪之下，活出他的基督徒身分。

在帝國意識型態的對照之下，路加聚焦於「婦女」題旨和「外邦人」題旨之上，其實相當獨特。在羅馬的肖像研究中，被征服的人民群體，通常被描繪爲一個被壓迫的婦女（例如，代表英國的不列顛、西班牙的西方之國〔Hesperia〕）。這些被征服的群體，是羅馬社會制度中的賤民，他們只能以下等的身分參與社會。這種將被壓迫群體擬人化的婦女形像，不僅展現敵人無男子氣概的傾向，並且顯示殖民地婦女有時被粗暴強姦的虐待。可見，路加在有關希臘

宣教的敘事中，將賤民的人民群體和婦女融合在一起的筆法，顯然針對帝國的理念，提出了一個替代的和更美好的現實。提阿非羅勢必學到，福音扶弱抑強的挑戰！

提阿非羅的另一個關切，可能是基督教的合法性。在使徒行傳這個段落中，和地方政府發生衝突的關切，已經變得相當清楚。路加邀請提阿非羅更進一步思考動機的層面，而非僅限於合法性的層面。因爲羅馬的法律總是可以在錯誤的動機之下被使用（例如，保羅和西拉的被捕）。對路加而言，羅馬的法律制度有相當多的缺點，因爲在其中的許多人都帶有邪惡的動機。如果他們要在法律制度中生存，基督徒可能有時候會失敗。然而，基督徒本身不應該抱持相同卑劣或有問題的動機。這個故事向提阿非羅證明，合法性並不是道德。身爲一個過去在這個法律制度內生活的人，提阿非羅現在被召活出一個更高標準的生命。同時，他也被召建立一種能夠分辨的意識，以對抗向福音心存惡意的人。

至於有關使徒行傳第十五章的一種倫理詮釋，我只能部分同意渥爾的看法，他認爲意見不合是一種對話的模式。[109] 這個對話容許兩方提出不同的看法，最後則達成由雅各決定的折衷辦法。路加或雅各在使徒行傳十五章24節，描述奉割禮派的方式，顯示他對他們的看法完全負面，並不像渥爾所提出的那樣中性。由這個和許多使徒行傳的演說記錄來看，使反對者靜默無言的演說，實際相當生動。路加認爲反對者的看法毫無價值。尤有甚者，雅各的詮釋絕對不是以另一種律法取代原來食物律法的妥協。相反地，雅各根據基督事件和聖靈事件，來處境化摩西的律法；以致每當人們聽見摩西的律法被誦讀時，他們不會斷然地將其視爲毫不相關。雖然應用的確改變，但雅各在敬拜的議題上，其實仍以舊約和新約之間的連續性爲焦點。

這個宣教的另一個重要突破，就是社會慣例界限的伸展。這個宣教不僅是使徒行傳第十五章之命令的有效性彰顯，它也伸展了

性別的界限。在腓立比的歸主，以呂底亞這個婦人爲開始。她既不是一個猶太人，也不是一個男人。當割禮在使徒行傳第十五章被廢除時，它也否定了性別的障礙。雖然有其他婦女，特別與國度接近（例如，使徒行傳九章36～41節的多加）；呂底亞身爲歐洲的第一個信徒，再度從使徒行傳第十五章的角度，強調了婦女的重要性。畢竟，即便婦女想要行割禮，她們也將發現自己無法在肉身上如此行。將呂底亞的故事與腓立比獄卒的故事平行解讀，是完全可能的。丹玖蘿（Mary Rose D'Angelo）注意到，兩者都被刻劃爲他們家庭中的家長。[110]這相當有可能是眞實的。若果如此，路加的聲稱其實相當勇敢，因爲他仍必須維持個人在社會中，合宜的男性領導權。

路加使用了許多和蘇格拉底一樣的文學主題，爲保羅勾描了一幅繽紛的圖畫。更重要的是，麥堂諾所指出的酒神戴奧尼索斯的主題。[111]尤瑞皮底斯（Euripides）的神話作品《戴神的女信徒》（*Bacchae*），與希臘酒神戴奧尼索斯有關；這個神話襯托出保羅和酒神戴奧尼索斯之間的對比。羅馬人在公元前186年時，曾經試圖藉著元老院通過一項法律，以壓制對戴奧尼索斯的敬拜。如此說來，這對路加的護教來說，是一個重要的題旨。或許提阿非羅從戲院的表演熟知這個故事。當酒神戴奧尼索斯導致奴隸女孩瘋狂，以致發出預言時，保羅使她重新恢復正常，因而停止預言的講述。酒神戴奧尼索斯和保羅都因爲他們的工作而被關起來。他們兩人也都被釋放。但只有得以逃脫的保羅爲情況帶來穩定，戴奧尼索斯則製造了混亂。換言之，路加以一種反諷的方式，展現基督教只會爲社會帶來好處！

有一個神學議題從這個宣教中產生。究竟什麼是「福音」的本質？究竟信主的最低要求是什麼？割禮的習慣至少牽涉兩個（而非單一）領域：種族和性別。我說「習慣」，因爲那就是第一世紀的實際情況。現代的界限可能不同。從教會或神職人員的服飾規定到

敬拜的風格等，都可以定義我們的身分。更嚴重的，一些像定義生命從何時開始，或不同的經濟政策的一些社會－道德議題，都可以使人分裂。另有些人，則將自己和美國本地的某些政黨認同。雖然基督徒應該研究並且討論這些議題，但我認爲過度狂熱，以致喪失基督教之眞實意義的作法，是一種錯誤。所有這些議題都是好的，只要人們不要開始將基督教與對於這種議題的某種詮釋認同；因爲根據雅各，這些事情都會使人不容易歸信基督教（徒十五19）。它們其實是反宣教的。所有的習慣、障礙、個人信念和意見，都應該在「耶穌是主」的事實中合一，然後放下。當人們拒絕如此行時，他們開始失去耶穌爲門徒設立的宣教；同時，他們也很像那些來自奉割禮派的人。使徒行傳第十五章顯示，基督教可能以極端不同的方式被展現；受割禮或不割禮，都可以被稱爲基督教，因爲它的本質就是耶穌是基督和主。當社會、種族、經濟和政治的議題定義了基督徒時，基督教就喪失了原有的本質。

在上述非主要議題的討論之後，路加誠然承認了可能摧毀基督教的社會力量；這些力量可能是政治的、社會的或其他的力量。路加藉著因爲革老丟下令而離開羅馬的亞居拉和百基拉，來顯示福音的韌性。猶太人和殖民勢力之間的緊張關係，已經在帝國的許多部分普遍發生。在革老丟之前，加里古拉（Caligula）皇帝將自己的雕像放在亞歷山太各處的會堂中，因此引發了嚴重的暴動。雖然他最後拆除了那些像神明的雕像，但加里古拉自己還是藉著逮捕、鞭打和大量殺戮，更進一步地羞辱猶太人。[112] 這類的詔書和衝突，都是提阿非羅所熟悉的。革老丟征服赤裸的不列顚的藝術主題，在提阿非羅的生平中相當生動；因爲尼祿也使用相同的藝術題旨，來展現他對亞美尼亞（Armenia）的征服。藉著一個裸體的女性被裸體的尼祿壓迫的藝術表達，擬人化的亞美尼亞被征服了。[113] 如果羅馬藝術所展現的裸體女性，通常和性或維納斯有關；那麼這個可憐的女孩，正要被尼祿性侵害，這不啻是羅馬帝國掌控脆弱之殖民地的終

極陳述。帝國的力量的確強大，因此暴力可以威脅所有偏離帝國理念的人士。然而，路加藉著顯示上帝更偉大的力量，爲提阿非羅的信仰帶來信心；上帝更偉大的力量，藉著保羅的福音，和五旬節那些最先接受福音的信徒傳揚出來。提阿非羅被召從這些敘事中作出抉擇，已成爲宣教更完整的參與者。這段經文的政治層面，加上其他動搖安定的信息，導致羅維認爲路加在傳遞一個使社會不安定的天啓神學。[114] 在保羅的宣教日漸興旺時，社會的「不安定」無疑是一個持續的題旨；但這是否連帶著天啓神學，就取決於我們是否將「基督－聖靈－教會」的倫理連結在一起，並且以天啓式的角度來詮釋。

路加藉著反對保羅的猶太人的負面形像，帶出一個相當重要的倫理教導。更確切地說，結果不能合理化手段。當我們觀看反對保羅的猶太人，在使徒行傳十七章6～7節，控告保羅和他的弟兄的方式，我們清楚看見，他們不懷好意的動機實在卑鄙。然而，基督徒常常用這種方式處理他們的不同意見，因爲他們認爲結果可以合理化手段。他們甚至帶著不高尚的動機，以這種方式使用聖經。路加意欲表明，這些人的品格反映在他們虛假的信仰中。擁有眞實信仰的基督徒，不應該訴諸於錯誤的方法。我可以舉出數百個例子，但一個就足夠說明我的看法。在過去的年代，甚至一個像喬治布希（George Bush）的「基督徒」總統，都曾經雇用戰略家艾瓦特（Lee Atwater）爲他的競選主任。在毀謗和骯髒的伎倆之下，艾瓦特將美國的總統競選政治，帶到一個前所未見的低點。布希不但沒有嚴厲譴責艾瓦特的不當方法，反倒還提拔他。布希藉著明說有時候這些不甚理想的策略是必要的，來合理化艾瓦特的不當行爲。正當艾瓦特成爲宣傳的機器時，布希從未制止他的謊言。應該更加明理的基督徒，常常不願意採取高標準的途徑。我可以從我在教會和神學院的事奉中，體會相同的經驗。路加質疑這類人對上帝的忠誠。這的確是一項嚴重的警告！

保羅的一個正面例子，也在雅典的討論中清楚顯示。當保羅抵達雅典時，他也爲雅典的情況心裡著急；但他沒有失去他的冷靜，以致過於匆促地對雅典定罪。保羅了解，沒有任何爭辯的話語可以幫助這些人，因爲他們根本沒有福音方面的背景。取而代之，保羅非常能夠藉著使用希臘－羅馬的修辭和字彙來適應環境，以和議會分享一個「前基督教的」護教信息。保羅是一個能夠充分利用環境的人。今天有許多基督徒，尤其是那些屬於「宗教右派」（Religious Right）的宗教領袖，堅持他們自以爲義的爭辯，是有別於社會、在道德和屬靈上的最佳方式。但事實上，他們大錯特錯了！根據保羅的方法，他恩慈地控制他的脾氣，並且努力地使用聽眾能夠了解的話語，來解釋他的立場。換言之，保羅能夠藉著在環境中的良好適應，來展現上帝的恩典。從他演說的方式，我們知道保羅高深的教育程度。今天沒有多少基督徒，可以像保羅這樣。我所知道的大多數基督徒，都沒有閱讀足夠的非基督教文學作品，因此他們無法辨識，哪些字彙是非基督徒聽眾可以理解的。美國福音派的一般基督徒，都不喜歡閱讀「太困難」的文學作品。路加對於保羅的刻劃揭示，世俗的哲學是宣教的一個上好對話夥伴。路加筆下的保羅也展現，來自世俗世界的字彙，有時比傳統的「基督徒用語」更能清楚地講述福音。極可悲地，多數現代的福音派基督徒，認爲他們對於「古舊十架」的傳統宣講，應當是足夠的。路加的信息清楚極致：過於簡單的方式，已經不足以向現代日益複雜的世界聽眾宣講福音了。保羅的永恆信息，根據聽眾的時代被傳揚出來。正統性不應該排除創意。福音的信息依舊相同，但宣講和傳揚的方式應該隨時代而彈性變化。

保羅成熟的外邦人職事，有許多值得提阿非羅學習的地方。在一個多元化的環境中，提阿非羅面臨許多不同的宗教，其中包含由最接近的會堂宗教，到最遠的外邦宗教等。在外邦宗教的處理上，路加顯示保羅一方面強調某些共同之處，另一方面區分福音和

外邦宗教明顯的相異之處。顯然外邦宗教乃由故事所組成，保羅則強調「復活」的歷史性；這也是路加在路加福音的末了和使徒行傳的開頭，重複強調的題旨。這無疑是保羅在雅典的策略。雖然保羅的進路表現許多和外邦主義的共同之處；他對於歷史復活事件的強調，卻極端地和雅典的環境對抗。路加對於保羅在使徒行傳十八章6節回應猶太人的描述，似乎流露一些反猶太人的暗示。但這絕不是保羅的心意，因爲在將福音傳到地極的過程中，即便保羅一再地受挫，也從來沒有停止向猶太人傳福音。路加的敘事向提阿非羅展現，猶太人在上帝的計畫中是重要的子民。雖然路加沒有明顯地偏愛猶太人，但爲了信仰群體，他總是盡量地依附保羅對以色列的職事（參羅十一）。

上述觀察教導現代讀者，有關使徒行傳敘事在此的宣教傾向。紐波特（John Newport）爲面對世界宗教的宣教士，提供了一些重要的原則。[115] 除了承認不可能對於信仰保持「中立」之外，信仰群體也必須認定，藉著生活在這個世界中，信徒已經參與了宣教。一個宣教的進路總是伴隨著某種核心的信仰立場，就像保羅對於復活和悔改的宣講，就是一個上好的例子。仔細研究不同宗教的必要性仍然存在，因爲每個宗教都有它各自的特徵。在不同宗教的研究中，不論它們的信仰有多少程度的眞實性，它們都遠離上帝一樣遠。惟一的例外可能是猶太教，我們將在稍後討論。

就現代的猶太教而言，基督徒以不同的方式來面對它。根據兩個立約的進路，認爲外邦人和猶太人分別以各自的方式，與上帝建立關係。從保羅在會堂中的宣告，我們清楚看見這種進路並不符合路加的寫作用意。保羅對於彌賽亞的強烈強調，顯示在耶穌之後，只有一種方式可以和耶和華建立關係。許多外邦人（尤其是華人基督徒）在針對猶太人的觀點上，有兩種極端的看法。他們不是忽略猶太人而僅向自己的同胞傳福音（這和使徒行傳一章8節的宣教趨勢相互矛盾），就是不分青紅皀白地偏向現代的以色列國。基督徒

和猶太人的多變關係，也導致許多問題。基督徒必須首先承認，猶太人和耶和華不僅具有因果的關係。尤有甚者，承認教會過去反猶太人的罪過，也相當重要。基督徒也必須明白，事實上，保羅當初並沒有意圖要創造一個稱爲基督教的新宗教。福音的宣稱，乃是經由亞伯拉罕之約的架構和藉著彌賽亞而來的。這是基督徒和猶太人的共同之處。然而，基督徒不需要偏向現代以色列這個政治實體，來表明他的宣教心意。事實上，雖然耶穌國度和初期教會的存在，具有政治的層面，但的確超越當時的政治結構，也超越了大祭司和聖殿制度，更是在羅馬帝國之上。這種關係的確棘手。如此說來，當基督徒和猶太人談論耶穌時，基督徒應當保持這種理念。不論是古代或現代，人們對於猶太教的彌賽亞是何人的看法，總是有極大的差異。這是基督徒在宣講中，不可隨意放棄的立場。正如保羅熱切顯示，彌賽亞是眞實信仰中所不可或缺的；現代基督徒也必須向不信的猶太人傳遞這個信息。這些不信的猶太人，與耶和華的眞實關係似乎如此相近，卻又相隔如此遙遠！

路加將爲宣教的責任帶出另一個教導。這是保羅在使徒行傳中，第二次折回他先前宣教的地區。雖然聖靈禁止保羅繼續在小亞細亞事奉，保羅仍然在後來重訪這些地區，以堅固那裡的門徒。換言之，除了例外的情況之外，我們不應該認爲福音的跟進工作是不必要的，或地方信徒在沒有牧者的支持下，都可以神奇地增長；又或者理所當然地認爲，這些信徒也自然會帶領其他人信主。保羅的正常宣教策略，乃是跟進這些信徒，好堅固並建立地方同工，以使群體能夠增長。現代的許多宣教和外展運動，著迷於短期的數量增長；因此導致長期的失敗，因爲領袖們沒有設立良好的制度和門徒訓練來堅固信徒。長期的影響實際太嚴重了。

當我們解讀這段經文時，我們不能錯失性別在職事角度上的重要含義。路加的記錄，顯示呂底亞和腓立比獄卒之間的平行，因爲他們兩個人都是家庭中的領袖。呂底亞以她的職業爲特徵（而不

是她的丈夫或她生育兒女的能力），就像獄卒也以他的職業爲特徵一樣。不過，路加還是謹愼地敘述，使徒行傳中所有的主要宣教士和傳道者都是男人。甚至在這種方式下，路加還是可能受到以男人爲中心的攻擊；不過在羅馬帝國的法律和制度中，路加實在別無選擇。這就像當時不可能是一個沒有奴隸的社會一樣。路加已經儘可能地提高了婦女的地位。保羅也顯示，在腓立比教會中有婦女承擔領袖職分的證據（腓四2～3）。保羅和路加兩人的寫作，幾乎完成了新約聖經一半的內容；在當時高度以男性爲主導的社會中，他們兩人共有相同的看法，即提高婦女在事奉中的地位。然而，在今日的社會中，婦女在教會中的角色，仍然需要因著較高的教育、較多的權利和更多的機會的處境，才能夠獲得提高。教會必須適應我們的處境，並且停止絕對地壓抑婦女的事奉。這些壓抑的作法，常常是因爲從聖經中提出一些經文作爲根據，並武斷而無知地加以詮釋。我並不是說路加對於婦女的刻劃，是在絕對地訴求婦女承擔領袖的地位；我所說的乃是，應該是能力和資格（而非性別）決定領袖地位的承擔。

興起的「家庭」的題旨，首先由耶路撒冷的教會家庭開始，進而發展至哥尼流整個家庭的信主，並且到現在的獄卒全家信主。事實上，從「性別」和興起的「家庭」的題旨來看，我們可以稍稍了解，爲何早期基督教最後趕上了帝國中的諸多外邦宗教。理由相當簡單。家庭的信主使基督教的人口快速地增加。當許多羅馬人爲了財務和其他原因，丟棄女嬰時；基督徒在基督的主權下，重視所有的家庭成員。尤有甚者，被丟棄的女嬰有時被基督徒的家庭撫養長大，因爲基督徒對性別平等持守一種同情的看法。單藉著家庭中的信主人數，和信仰中日益增加的女性人口，在人數上，基督教成爲一股不容忽視的力量。因爲有足夠的已婚年齡基督徒婦女，因此教會爲帝國生產了更多的下一代基督徒。這個社會現象鮮少被福音派基督徒討論，因爲我們常常過度強調個人的信主，因此犧牲了整個

家庭信主的重要觀察。性別和家庭的含義，揭示保守下一代在信仰中的重要性。教會自然成長的重要性——「從內部宣教」，尚未被充分強調。這個缺失的結果，就是偏重古舊傳統的教會，無法快速地適應下一代基督徒的需要。就像耶路撒冷教會中的許多信徒一樣。「家庭」的題旨爲我們如何在二十一世紀中建立教會，提供了深遠的含義。

Part 4

耶穌群體從安提阿到外邦人的職事

第12章

從小亞細亞返回耶路撒冷

（徒十八24～二十一26）

保羅就說：「你們知道，自從我到亞細亞的日子以來，

在你們中間始終為人如何，服事主，凡事謙卑，眼中流淚，

又因猶太人的謀害，經歷試煉。你們也知道，凡與你們有益的，

我沒有一樣避諱不說的，或在眾人面前，或在各人家裡，我都教導你們；

又對猶太人和希臘人證明當向神悔改，信靠我主耶穌基督。」

（徒二十18～2）

引言

從使徒行傳十八章23節開始，宣教的基地已經變成安提阿了。我將之稱爲「宣教」，因爲使徒行傳一章8節所帶出的整個架構，都是由聖靈所驅使的。不論保羅到哪裡，即便有時沒有聖靈的提及，都成爲應驗使徒行傳一章8節的宣教。更重要的是安提阿的地點。雖然我們從來沒有低估耶路撒冷教會在先前宣教中所立下的重要貢獻，但宣教基地轉至安提阿似乎已經成爲永久性的；事實上，在早期教會歷史開始時（即徒十一），安提阿已經占據了一個重要角色。這也是路加想要提醒提阿非羅的，姑且不談之後的教會歷史確實證明安提安的重要性，單單在早期的宣教過程中，安提阿就已經相當重要了。這個宣教旅行帶保羅經由以弗所，再度回到希臘。在上一個前往馬其頓的宣教中，以弗所似乎被忽視，因爲聖靈迫切地想要開始歐洲的宣教（徒十六6）。這清楚顯示，如果我們從使徒行傳一章8節來謹慎了解聖靈工作的含義，那麼，除了像聖靈在使徒行傳十六章6節那種超乎尋常的工作之外，保羅其他的計畫和異象，也是屬乎聖靈的。故事正慢慢地被應驗出來。

安提阿向以弗所的宣教：社會－宗教－帝國的擾亂

故事情節

根據前面的日期討論，這些事件的大約日期應該在公元53年左右。這些記錄並沒有任何特定的次序。它們比較具有簡短記錄的功能，敘述了保羅在以弗所的職事。保羅的以弗所宣教，之所以在使徒行傳第十九章展現高度重要性，是基於兩項事實。第一，就在這一個地方，保羅遇見了不同類型的猶太人：亞波羅、約翰的門徒、會堂的猶太人，和士基瓦的七個兒子。第二，保羅遇見不妥協的外

邦宗教文化，這個外邦宗教和帝國的利益相互連結。我將根據故事的發展，按這個次序來討論這兩件事。這個故事從使徒行傳第十八章的結尾開始。

第一個故事和保羅遇見猶太人有關，其中以使徒行傳十八章24節，保羅遇見亞歷山太的猶太人亞波羅爲開始。亞波羅最明顯的特質，就是他的學問。根據希臘－羅馬的教育制度，有學問的含義，在於他不但滿有知識，並且具有極佳的修辭技巧。亞波羅的問題是他雖然具備許多上好的特質，卻缺乏最重要的那一項：對於聖靈更全備的認識（徒十八24～26）。學者在亞波羅「心裡火熱」的意義上多有辯論。[1] 我們不用在此複述這些論證：經文可能論及他的靈（即他非常熱心）而不是聖靈，因爲他似乎對聖靈的新工作，缺乏完整的知識。較之依賴聖靈的能力和教導，亞波羅的主要興趣是約翰的洗禮，和教導有關耶穌的彌賽亞身分（徒十八28）。早期教會已經注意到，施洗約翰是末世經過的一個中間時期（徒一22）。亞波羅不完全的知識，或許不是因爲他拘泥於舊有的方式，而是因爲他是散居的猶太人，因此不知道發生在使徒行傳一～二章的事件。換言之，他只聽聞歷史耶穌死了並且復活。這是一個相當嚴重的不完整知識，因此保羅的同工亞居拉和百基拉，必須更詳細地爲他講解上帝的道（徒十八26）。這無疑顯示，甚至那些爲保羅工作的人，都比最能幹的猶太人知識分子還優秀。許多讀者可能將亞波羅視爲角色模範，我卻認爲，路加藉著亞波羅彰顯了保羅職事的最高性。在使徒行傳十八章27節，亞波羅隨後前往亞該亞的哥林多，在那裡繼續他的事奉。在幫助亞波羅的例子中，保羅自己甚至不需要密切地參與亞波羅的教育。同時，我們也不應該對亞波羅太過挑剔。我認爲博克以最公平的方式總結這個事件：「亞波羅努力事奉，雖然他還需要更多的學習。另一方面，百基拉和亞居拉鼓勵亞波羅成長，雖然他們知道亞波羅是一位有果效的傳道。」[2]

這個敘事沒有停止在此，因爲這個故事不僅與亞波羅有關。來

到以弗所的保羅，遇見十二位約翰的門徒，他們還不了解聖靈（徒十九1、7）。這些人就像亞波羅一樣，是散居的猶太人，缺乏對於耶穌更完整的知識。這清楚顯示有許多散居各地的基督跟隨者，他們只有片段的訊息，而沒有完整的認識。然而，他們怎麼會不知道約翰有關耶穌的教導呢？這也是學者辯論之處，即這些人在保羅到達之前是否得救？最極端的看法，是將這些門徒視爲沒有領受聖靈的基督徒，因此暗示基督徒的生命需要一個第二次的「聖靈事件」，才能使信仰得以完整。然而，使徒行傳十九章4～5節揭露，他們對於耶穌似乎也毫無所知。最有可能地，這些散居的猶太人前去見約翰，參與了一種「時髦的宗教運動」之後返鄉，但他們從未眞正明白約翰的信息。所以這些人沒有得救。和一些推測性的詮釋相反，這些門徒不是得救的信徒，他們沒有聖靈。保羅接著在使徒行傳十九章4節，重複他從耶穌教導中得知的約翰洗禮。之後，保羅奉主耶穌的名爲他們施洗，他們也領受聖靈，並且說方言和預言（徒十九6）。方言的出現，再次成爲顯示一個職事階段的敘事設計。路加在使徒行傳十九章7節之敘事結尾的記錄相當生動：「一共約有十二個人。」這項記錄的象徵意義不容忽視。這十二個約翰的門徒，就像十二使徒一樣：他們也需要聖靈。方言和這裡的十二位門徒，與使徒行傳第二章之十二使徒的關聯，讓這個事件成爲約翰門徒的「五旬節」；因爲方言揭示一個特定時期的達成，早期教會早在使徒行傳一章22節已經對此有所認知。[3] 領受聖靈之後的說預言，顯示他們成爲最先應驗彼得演說（徒二17）的人。

許多讀者可能推測，方言在這個情境中的本質，似乎和在五旬節的功用不同。這種推論實非路加的關切，因爲路加的焦點不在於方言的本質，而在於它和使徒行傳第二章的敘事平行。這些人到底說了哪種話語的推測，實際上無法證明，並且也對了解路加的觀點毫無助益；因爲路加旨在顯示，約翰職事和保羅職事的關係。十二使徒需要使徒行傳第二章的五旬節事件，來證實他們的職事。尤有

甚者，使徒行傳第八章的「按手」，證實了使徒的權威。而在以弗所的十二位約翰的門徒，也需要方言的講說，來證實他們的信仰從約翰的時期進入聖靈的時期。保羅的按手，證實了他的權威。一方面耶穌的十二位猶太門徒，被聖靈充滿並且講說方言；另一方面保羅自己的十二位散居各地的（猶太人？）跟隨者，也領受聖靈並且講說方言。同時，在領受聖靈的時刻，撒馬利亞人和約翰的門徒都經歷了一種地位的改變；撒馬利亞人完全與上帝的子民合一，而約翰的門徒則完全效忠於耶穌基督。和那些首先在使徒行傳第二章被聖靈充滿的人一樣，這些人如今承擔了完全相同的責任與尊榮。這些人如今成爲他們的職事夥伴。路加認爲保羅職事的有效性，不僅比亞波羅好得多，並且比施洗約翰的職事更加優越。保羅是這個嶄新時期的先知，他超過約翰的施洗，而進入復活後的時代（參徒一22）。如果約翰的施洗使這些門徒信主，那麼保羅的施洗，就代表耶穌的聖靈施洗。這無疑彰顯保羅成爲基督之肉身器皿的重要性。保羅藉著運用他在約翰門徒之上的權威（即按手），具體應驗基督升天之後，在他們身上的工作。藉著合法化保羅的權威，路加鼓勵提阿非羅投入在保羅（而非早期基督教其他教派）的職事中。

在使徒行傳十九章8節，保羅按照慣例，進入會堂開始他的職事。以弗所的會堂，自奧古斯都的時代就已經帶有一些爭議性。在那裡的猶太人顯然被嚴重欺負，以致奧古斯都必須下令，嚴禁盜竊奉獻給猶太宗教用途的金錢。[4] 猶太人必須爲了保護自己而緊密團結在一起。會堂因此成爲他們團結一致的象徵。猶太人因爲守安息日而被豁免軍事的服務，這無疑導致外邦人對猶太人產生某種程度的憤恨（Josephus *AJ* 14.238-240, 223-227）。[5] 我們也可以想像，羅馬軍人的飲食習慣，實際上也不適合猶太人的生活方式。在以弗所會堂花了三個月之久講道的保羅，的確有一些成功。斯托得針對保羅初始的策略提出一些評論：「保羅沒有使用『不接受就免談』的方式宣講他的信息，取而代之地，他提出論證來支持與展示他的訴

求。他試圖說服聽眾，以帶領他們信主。」[6]這個信息在使徒行傳十九章8節，被稱爲「上帝國的事」；而這種生活的方式，則在使徒行傳十九章9節被稱爲「道」。然而，有些人不僅在國度的教義上，並且可能在「道」的生活方式上，極力毀謗保羅。保羅傳給外邦人的自由福音，勢必觸怒一些極右派猶太人的感受。換言之，早期基督教是教義教導（即耶穌的傳統）和一種可見之生活方式的綜合。「毀謗」（κακολογοῦντες）一字，代表說壞話，這裡的用法是現在式分詞，顯示對於保羅工作的一種持續中傷。這不是一個單一事件。後來保羅可能因爲受夠了，而前往推喇奴的學房；他在那裡自由地講道，足有兩年的時間（徒十九章9～10）。他爲什麼能夠使用這個學房呢？或許保羅使用「下課的時間」，也就是推喇奴不在教學的時候。推喇奴實際代表「小暴君」的意思。這可能是一個別名，而不是一個眞正的名字。他可能是一個對他的學生極具權威的人，但保羅竟然能夠說服他，容讓保羅使用這個學房。這個故事展現，保羅對於地方外邦人快速的影響力。這個影響的題旨，將在後面的故事中愈形強烈。

接著在使徒行傳十九章13～20節，保羅遇見另一個團體：猶太祭司長士基瓦的七個兒子。使徒行傳十九章13節描述，有一些猶太人擅自稱耶穌的名趕鬼。這一點也不令人驚訝，因爲除了早期基督教之外，有許多豐富的資料顯示猶太人趕鬼的證據（Josephus *AJ* 8.45-49; PGM 1.96-132等）。[7]實際上，這段故事由保羅在使徒行傳十九章11～12節所行「非常的奇事」爲開始，當時甚至連保羅的衣物都有醫治病人的能力。然而，路加沒有特別地定罪他們。在他們的咒語中，耶穌和保羅的關聯相當清楚：「奉耶穌的名，祂是保羅所傳講的……」。如此說來，路加不僅指出保羅職事中的耶穌，並且強調當地人也注意到這個事實。換言之，保羅的宣教明顯是以基督爲中心的。有一組趕鬼的人（即士基瓦的七個兒子）能力較差，因爲他們本身並不是眞正的信徒（徒十九14～16）。路加在使徒行

傳十九章14節明說，士基瓦和猶太祭司長的家庭有關；這再度顯示腐敗的猶太宗教，試圖使用外邦的方式來打動外邦人。惡鬼不認識他們，不但打他們，並且叫他們赤身逃走。這個事件代表小亞細亞環境的眞實景況；無數神明的咒文被記錄下來，以法術（而非宗教）的方式被實行。

考古學家已經找到那個時期豐富的法術書卷與證據（參徒十九19）。[8]無怪乎，凡聽見這事的人都懼怕（徒十九17）。這個事件因此定罪了使用耶穌的名來行法術的惡行。耶穌的名只適用於「道」。凡不跟隨道的人，絕對沒有相同的權柄和能力。因此在使徒行傳十九章18節中有許多人信主，是很合理的結果。當信徒焚燒他們的書卷，總計的價值約有五萬塊錢（徒十九19），這相當於五萬天的工資。法術在當時相當盛行。哈柏德指出，在羅馬歷史學家蘇埃托尼烏斯（Suetonius）（*Aug.* 31.1）和羅馬詩人賀瑞斯（Horace）（*Ephodes* 17.4-5）的作品中，有很大部分和法術、咒語有關。[9]這類書卷爲什麼變得如此有價值呢？第一，我們必須注意這些是有價值的書卷，因爲焚燒書卷的行動，將使法術事業的經濟利益受到破壞。除了失去的盈利之外，城市也將看見隨之而來的不幸。尤有甚者，這些書卷可能是代代相傳的，爲要讓家裡的成員知道，咒文和法術的公式是如何運用的。因此這項行動將破壞生根於宗教價值觀的家庭身分。保羅的宣教的確具有不容輕忽的嚴重性！第二，我們也必須注意書卷在數量上的豐富，無疑顯示法術對於這個地區牢固的影響力。甚至在這麼多書卷被焚燒的情況下，我們仍然可以從上述的註腳中，看見蒲草本存在的豐富數量。在古代的世界中，法術無所不在並且極有能力！焚燒的簡單行動，展現保羅的福音對於當時宗教、社會、政治和經濟的重大衝擊。

信徒發現了一種福音，比他們的書卷更有能力、更有價值。這些信徒所作的決定，和小亞細亞「信仰融合」的習俗完全相反；信仰融合使士基瓦的七個兒子被打傷。這個事件，揭示基督教爲當地

信徒除去花錢在迷信上的不必要浪費；它也同樣揭示，基督教和信仰融合無法共存。從來不會置未完成之事於不顧的保羅，在自己停留在小亞細亞時，再度打發提摩太和以拉都前往馬其頓。我們現在清楚看見，保羅相當能夠建造和鼓勵同工，取代他在牧養教會上的地位（例如，徒十八的百基拉和亞居拉）。路加沒有爲以拉都多作描述，顯示他是提阿非羅熟知的人物。畢竟，路加在他的記錄中，總是爲比較不爲人知的人物帶出一些描述。是否以拉都和提阿非羅同屬一個社會圈，因此提阿非羅對他毫不陌生？學者總是猜測，這位以拉都是否是羅馬書十六章24節，和提摩太後書四章20節中那位相當有名的以拉都？如果路加不需要向提阿非羅解釋以拉都的身分，他或許已經是一位廣爲人知的人物。如此說來，這個以拉都和保羅書信中的以拉都，是同一個人的可能性就相當高了。

第二個故事和保羅與外邦宗教文化的直接衝突有關，這個故事可見於使徒行傳十九章23～41節。故事不僅關乎保羅的宣教，更強調保羅所帶出的影響力。使徒行傳十九章23節將這個事件描述爲因爲「道」而引起的擾亂。這展現保羅帶領信主的信徒（徒十九9、17～20），爲社會帶來與眾不同的印象，與影響至深的衝擊。「道」是他們惟一的聲稱，因爲耶穌在路加福音三章4～6節，最先鋪設了這條道路。衝突從猶太教（徒九2）一直擴散至這裡的外邦宗教。這個故事中的反對者，是一個名叫底米丟的銀匠，他爲當地的守護神亞底米製造銀龕（徒九24）。這位女神明著名的「大亞底米」雕像，今日仍然陳列在土耳其賽爾柱克（Selcuk）的以弗所博物館（Ephesus Museum）中。[10]城市的商業公會也喪失許多生意。可見收入（而非宗教）是引起擾亂的主要動機。這顯然不是第一次以財利爲主要動機而進行逼迫的事件（參徒十六16）。使徒行傳十九章19節對於法術蒲草本的提及，也根據經濟的措辭來描述。宗教是以弗所的大生意；它的功用並非屬靈的，而是社會的和經濟的。

這個暴動事件具有極大的政治底蘊，因爲如果羅馬的和平受

到干擾，整個以弗所社會勢必陷入危機當中。從一個銀匠的不服開始，擾亂爆發成一個高舉崇高口號的全城暴動。以弗所城認爲這個暴動，主要與宗教和城市的榮耀有關；但路加的描述揭示，那是底米丟邪惡的計謀。群眾的聚集發生在以弗所的戲園裡，它位處亞底米神廟之旁，是一個代表以弗所驕傲和榮耀最顯著的建築物。甚至連羅馬皇帝，都因爲亞底米神明的偉大，前來她的神廟致敬。保羅所帶來的影響力，清楚可見於城市官員對保羅的警告（徒十九31）。許多學者將這些官員稱爲「負責宗教儀式和公開競賽的官員」（Asiarches／亞細亞首領）。這些地位是惟獨貴族才能擁有的特權，因爲他們有機會來宣傳皇帝的榮耀。[11] 同時，他們也是泛愛奧尼亞（Pan-Ionian）比賽的組織者；爲了尊榮亞底米，是項比賽在亞底米生日（Artemician）那個月舉行。如此說來，宗教和帝國之間的連結清楚至極。帝國勢力的陰影大大地籠罩了保羅的職事，因爲這些官員都是這個省分中敬拜皇帝異教的大祭司候選人。[12] 同時，他們的職責可能是維持政府熱切渴望的羅馬和平，這也是他們警告保羅不要進入戲園的原因。[13] 這也展現保羅在地方官員之間的影響力。身爲一個羅馬公民，保羅深知帝國制度如何運作，並且使用他的知識來推展福音。另外，身爲一個織帳篷者，保羅一定熟知泛愛奧尼亞比賽舉行的日期，和哪些人是籌備比賽的官員，以使他預先準備帳棚給蜂擁而至的觀眾。當猶太人聽到保羅的職事時，他們將他們的代表之一亞歷山大，推向前來向百姓分訴（徒十九33）。顯然地，亞歷山大的猶太人身分，激起更多以弗所人對於亞底米神明的驕傲（徒十九34）。以弗所人的喊叫揭示，猶太教或保羅信仰的一神論宗教，對於以弗所人的市民宗教驕傲是一種公然的侮辱。

故事最後以以弗所的書記爲保羅的宣講辯護爲結束；書記是地方選出的高官職位。他的辯護，首先訴求於亞底米神明的偉大（徒十九35）。畢竟，如果她眞是那麼偉大，她還需要一群流氓來爲自己辯護嗎？書記接著告訴群眾，除非有正式的控告送上（徒十九

37），保羅和他的同伴並沒有違犯任何法律。書記更進一步地警告群眾，這種暴動將危及城市本身（徒十九40）。羅馬軍隊干預的威脅，已經足夠叫眾人散去各自回家。底米丟和與他同行的人，顯然不願意正式控告保羅，因爲如此行可能讓他們蒙受更多的財務和時間損失。又或許他們根本沒有什麼可以控告的事情。同樣可能的是，他們因爲保羅的福音已經損失許多金錢，因此他們實在不能放下工作走上法律途徑。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加－使徒行傳相互平行的三個題旨，躍然呈現於以弗所的故事中。第一個平行之處，可見於路加福音三章15～22節的約翰洗禮。其中最重要的經文是路加福音三章16節：「約翰說：『我是用水給你們施洗，但有一位能力比我更大的要來，我就是給他解鞋帶也不配。他要用聖靈與火給你們施洗。』」，約翰所說的話具有預言的力量。更重要地，約翰的洗禮被拿來和耶穌更優越的洗禮比較；耶穌的洗禮將使聖靈降臨在上帝的子民身上，以顯示他們的確是上帝的子民。故事的應驗，無疑由猶太開始（徒二），擴展至撒馬利亞（徒八），最後延及至外邦人（徒十）。然而，還是有一些跟隨約翰之道的人。保羅的聖靈施洗故事，展現出保羅的優越；因爲先前所有其他的聖靈彰顯，不論是經由方言或沒有明確說明的現象，都不是保羅所行使的。而在此，保羅的職事第一次彰顯這種奇妙的現象。是保羅（而非耶穌）爲約翰的門徒施洗。如此說來，保羅現在承繼了耶穌離開世上之前所作的事。這個施洗同樣以基督爲中心，但它誠然顯示保羅身爲一個先知的偉大，他甚至超越了施洗約翰。被保羅帶領信主的十二位門徒，也應驗了耶穌在路加福音七章28節的講論；即神國裡最小的成員，都比約翰這位起初的先知更大。藉著保羅將他們帶進基督的有力職事，約翰的跟隨者成爲先知。這個職事的根本目的，乃爲彰顯保羅的能力和權柄。

第二個平行之處，可見於路加福音九章1～9節，耶穌對於十二門徒的呼召。在這個故事中，十二門徒和一個關乎施洗約翰的故事有關。在使徒行傳一～二章，預備中的十二門徒，即將經歷五旬節的事件，而五旬節事件賦予了他們重要的地位。而使徒行傳十九章中這十二位施洗約翰的門徒，也有他們自己的五旬節經驗，來證實他們在國度中的地位。保羅現在將約翰的十二位門徒，變成耶穌的十二位信徒。這項平行再度顯示，保羅對於那些跟隨施洗約翰之門徒的影響。更重要地，與路加福音九章21～27節佳美連結的路加福音九章1～9節，指出了一條前往耶路撒冷（即受苦）的道路；耶穌將在這個地方完成祂的使命。施洗約翰無疑爲國度的理想而受苦，耶穌後來也爲同樣的理想而受苦。這項平行和保羅在此所作的，不也暗示擺在保羅面前的一條艱辛道路嗎？在使徒行傳較後的篇章中，保羅也將完成他的使命！這種文本互涉的多重功能，爲讀者帶出豐富多彩的意義與應用。

第三個平行之處，是我所謂的認知故事（recognition stories）。這項平行始自耶穌在路加福音四章34節的早期職事中，當時一個被污鬼附著的人，大聲喊叫說出耶穌的身分。尤有甚者，使徒行傳十六章17節那位被鬼附的女孩，也喊叫說出保羅的職事。而在這裡的使徒行傳第十九章，竟然有人模仿這個模式來爲自己獲利。然而，在使徒行傳十九章16節中，惡鬼制服了這些冒牌假貨。如同使徒行傳第十九章這個故事所揭示的，這種危險的確相當重大。保羅所教導的宗教不僅是宗教，同時是相當嚴肅地看待對於信仰的委身。凡沒有委身的人，都不能運用他們的權利來擷取它的權柄和能力。這是一種認知的故事，但使徒行傳第十九章的故事實際上並不相同，因爲它密切地綜合了耶穌的名字和保羅的職事。保羅的職事再度代表耶穌。甚至連魔鬼都認知它。極其反諷地，魔鬼不但成爲耶穌工作，並且成爲保羅的工作的可靠見證人。

第四個平行之處，是耶穌和保羅的能力範圍。在使徒行傳十九

章11～12節中我們可以看到，甚至保羅的衣物都有醫治的能力。在路加福音八章43～48節血漏婦人得醫治的故事中，婦人也因爲摸了耶穌的衣服而得到醫治。這種能力提醒讀者，保羅繼續耶穌的職事；然而保羅事奉的對象不是以色列，而是外邦地土上的外邦人。可見，耶穌在以色列的所行，如今發生在外邦的地土上。沒有任何一種外邦法術，可以超越這種能力。一些像士基瓦七個兒子那樣的人，或許可以模仿它，但他們永遠無法獲得眞正的能力。這些和大祭司家族有關的猶太人，試圖運用這種以色列超越外邦人的能力，但他們全然失敗。惟獨保羅是該使命最重要的先驅。

在路加－使徒行傳中，路加喜歡採用社會的擾亂作爲故事中的元素。上帝國度和帝國權威之間的早期衝突，已經清楚顯現於路加福音第九章。「道」的擾亂，和使徒行傳十八章2節革老丟的命令，相互平行。總結來說，以弗所的故事包含耶穌職事一開始時的所有要素：聖靈的施洗、十二門徒的呼召、與邪惡法術施行的衝突、社會的擾亂。

除了耶穌職事的開始，和發生在以弗所的事情十分相似之外，耶穌職事的末了也值得注意。路加福音二十三章4節中的彼拉多，藉著陳述他找不到控告耶穌的理由，來挽回耶穌在法律上的清白名譽。同時，路加也顯示這些不合法控告者的頑梗。[14] 在使徒行傳十九章40節，書記也找不到保羅導致暴動的原因，因此宣告他無罪。事實上，暴動的罪名應當落在群眾身上。路加的指控，從耶穌和保羅的身上，轉向群眾和那些參與逼迫彌賽亞職事的眾人。路加福音二十三章4節和這裡的動詞平行，顯示基督教福音的合法性；這並非從帝國內的官方宗教來看，而是根據基督教和平特性的角度來看；這種和平特性容許它存在於人的國度中。可見，使徒行傳十九章的整個事件，同時反映了耶穌的開始與結束。這再度證實，保羅身爲福音之最高使者的身分。這並非保羅重複耶穌職事的第一次，也不會是最後一次。保羅不但在品格上，並且在他的工作中完全認

同耶穌！

附記：以弗所是外邦宗教文化和帝國主義的中心

對於像提阿非羅這樣的讀者來說，究竟是什麼原因使以弗所如此重要？我相信外邦宗教文化和帝國主義的因素，對於以弗所這個城市的建立，有至深的影響。這兩個因素就像同謀一樣，建構一種完美的夥伴關係。

觀察以弗所是一個什麼樣的環境，對讀者相當有助益。以弗所可以因著它在宗教、政治和文化上的許多成就而驕傲。根據最新近的發現，以弗所的雙語（即拉丁文－希臘文）碑文，比小亞細亞其他任何地方都多；這清楚顯示在這個城市的豐富文化中，羅馬人普遍的存在和影響力。[15] 它的建築是小亞細亞、希臘和羅馬風格的混合。它的文化影響，也沒有在保羅之後就削減，甚至一直影響到路加寫作之後的時代，正如啓示錄和聞名的塞爾瑟斯圖書館（Library of Celsus）建築物清楚呈現的。以弗所的發展，與它位處主要通商道路的中間點緊密相關。俗語說，地點是生意的最重要考慮。在此，地點在商業、宗教的多元化和政治上，給予以弗所極大的優勢。根據懷特（L. Michael White）有關以弗所人口的觀察，公元二世紀時，以弗所人口的數量僅次於羅馬。[16] 如果我們研究古代的人口統計學和人口成長模式，我們就會明白，只有當一個城市能夠在職業和商業上充分支持居民的情況下，人口才會成長。人口成長絕非僅靠自然的出生率就能達成，還必須仰賴羅馬時期發達的交通路線，容許人民爲了更多的就業機會旅行到其他的地方（例如，羅馬）。以弗所城的地位，顯然和它的成就緊密相連。

雖然小亞細亞是一個膜拜偶像的地方，以弗所卻是那種宗教文化的終極表現，因爲它以亞底米敬拜而聞名。亞底米神廟本身是

古代的奇觀之一，它高聳矗立的宏偉建築，是雅典眾神廟的四倍之多，大約歷經了一百二十年才建造完成。[17] 超過六十呎之高的神廟，比現代的足球場更大、更寬。亞底米神廟的吸引力，顯然爲城市帶來了額外的財富，尤其可在神廟自己的公庫中得到證實。神廟也有社會－宗教的功能，因爲它有時成爲逃亡者的避難所。一般來說，攻擊者會尊重神廟的神聖。所以在一個相當實際的意味上，神廟提供了從死亡中被拯救的救恩！以弗所的文化多元性和大都會特質，在它許多的宗教習俗中展露無遺。連遠至埃及的宗教，都來到了以弗所這個城市，日期甚至可以遠溯至介於舊約和新約之間的多利買王朝。在以弗所發現的埃及女神明艾塞斯（Isis），和以蛇爲象徵的日神奢比尸（Sarapis）的證據，都與小亞細亞的女神明敬拜十分相符。如果保羅在雅典因爲看見滿城的偶像就心裡著急，那麼看見以弗所到處林立的偶像紀念碑和偶像種類的不勝枚舉，無疑使保羅同樣心裡著急。更重要的是，宗教環境與道德價值觀是一體之兩面。更確切地說，以弗所城的宗教生活，從極度的禁慾到完全的放縱都有。在禁慾這一端，是敬拜眾神之母和其子阿提斯，以及智慧女神索菲雅（Sophia）。阿提斯的異教施行去勢的作法。而那些敬拜索菲雅的人，則將自己和他們的伴侶分開一段很長的時間。[18] 另外，在放縱這一端的是，敬拜希臘酒神戴奧尼索斯，它時常倡導由飲酒而引起的狂飲亂舞。尤有甚者，對於性愛神明愛芙羅黛蒂的敬拜，也相競地奪取以弗所公民的心靈。無怪乎，保羅告訴以弗所的基督徒不要醉酒。

除了膜拜偶像的環境之外，小亞細亞依賴羅馬財富的政治文化也值得注意。如果羅馬的施惠一向是小亞細亞歷史的重要題旨，那麼以弗所就成爲政治關係上的終極受惠者。新約的學術研究早已認知，羅馬社會是一個基於恩惠互換的贊助人－被贊助人的社會。在這個例子中，羅馬就是管治以弗所的**贊助人**。以弗所城藉著效忠凱撒大帝來尋求政治的尊榮，這在奧古斯都建神廟獻給凱撒大帝的

行動中明顯可見。雖然凱撒大帝的建築物，並不是敬拜羅馬皇帝這主流國家宗教的一部分，卻指出羅馬統治者象徵性地與小亞細亞政治同在的重要性。起初的用意可能是爲了尊榮死者而設立雕像，就像一些亞洲家庭爲他們的祖先所作的一樣。甚至在一個樂觀的層面上，這個敬拜也帶有政治和愛國的意味。在很短的時間之內，它就演變成對皇帝的敬拜了。

雖然有一些學者仍然質疑，敬拜羅馬皇帝是否是小亞細亞的一個普遍事實；但出現在這些地點的碑文證據，肯定了人民敬拜皇帝的普遍存在。[19] 奧古斯都自己在這個城市中，定規了向被視爲神明的凱撒大帝和女神羅馬（Roma）敬拜的宗教。[20] 宗教和政治兩者的關聯，在以弗所的一些錢幣上被加以綜合。較後期的錢幣誇口以弗所是「兩度的守殿者」（two-time temple keeper），因爲它同時擁有亞底米和凱撒大帝的神廟。[21] 亞底米神廟守殿者的尊榮來自尼祿的時代，但它的起源時期很有可能還要更早。畢竟，還有誰敢聲稱他的建築物和亞底米神廟一樣大呢？在提及以弗所方面，根據收集的希臘用字，亞底米是伴隨以弗所城的顯著特徵。[22] 亞底米是如此有名，以致希臘政治和歷史作家色諾芬（Xenophon，公元前427～355年）在沒有到過以弗所的情況下，也會反射地提到亞底米在以弗所的神廟。後來，以弗所在多米先皇帝時代，獲得羅馬皇帝神廟守殿者的尊榮。然而，皇帝雕像確實無疑的存在，同樣清楚展現以弗所人對於羅馬的忠誠。雖然考古的碑文證據建議，守殿者頭銜的時期可能更晚，使徒行傳十九章35節似乎卻指出，這個措辭很早就被用來作爲以弗所的隱喻。因此，「守殿者」這個措辭的重要性，在觀察以弗所和小亞細亞的一般背景時，確實不容忽略。這個措辭，原來暗示一個照顧神廟的官員，後來演變成具顯赫神廟之重要城市的尊榮隱喻，尤其是那些擁有敬拜皇帝之神廟的城市。[23] 這是一個社會發展的重要指標，因爲屬於官員的頭銜，如今轉變成爲一個城市的隱喻。

一般而言，在小亞細亞或羅馬的城市中，建築含有表達藝術和政治的雙重功能。建築賦予城市個性與身分。羅馬人相當聰明。他們知道爲人民塑造形成的城市景觀，可以改變當地的意識型態。公共廣場的積極重劃、全新神廟的建造、神壇的策略擺置，加上雕像的設立，都包含在例行性的企畫之中。[24] 城市計畫不但是政治的策略，也是藝術的設計。偉大的建築是小亞細亞所有城市相互競爭的領域，因爲城市景觀的空間經驗，的確會吸引更多的訪客和更多的商業或盈利。一個城市和它的建築物共存亡，但以弗所的建築物不僅使它鮮活，並且使它燦爛。

靠近市政府的區域，設有奧古斯都和他的妻子莉薇亞（Livia）的雕像，這些雕像成爲向皇室家庭效忠的提醒。[25] 畢竟，奧古斯都藉著將從前的共和國，轉變成一個中央集權的政治結構，爲羅馬皇帝的敬拜播下了種子。到了保羅的時代，莉薇亞已經在敬拜羅馬皇帝的宗教中，接受了女神明的地位。這些雕像和其他類似的雕像所擺設的顯著地點，發出了一個既響亮又清楚的信息：羅馬和皇室家族，配得羅馬公民完全的效忠。更重要的是，地點展現當地居民樂意向所有羅馬人與事效忠的心意。從另一個角度來看，以弗所的建築、政治和宗教榮耀，部分來自奧古斯都時代的羅馬化，這爲城市賦予了一種獨特的羅馬特色。[26] 在他當政時，偉大的統治者奧古斯都，智慧地藉著扮演國家宗教首位祭司的角色，來獲得人民對羅馬的效忠；奧古斯都爲之後羅馬皇帝完全掌控國家宗教事務和意識型態，奠定了基礎。[27] 已經被魏吉爾（Virgil）理想化的奧古斯都黃金年代的痕跡（*Aeneid* 6.789-794），一點也沒有從以弗所消失。[28] 事實上，它已經變成一種帝國福音。尤有甚者，羅馬化也在各處被加強，這可由設立在市集廣場的革老丟雕像清楚看見。可見，在公元43年時，當地居民仍然流露一股永不消滅的忠誠之心。[29] 從一世紀較後的證據中，重要神廟的大祭司都扮演重要的宗教、政治，甚至財務的功能。[30] 在奧古斯都時期建造的市議會（市政府）建築物，

揭示以弗所政治活動的發展。[31] 當市政府建築物被建在以弗所的神聖遊行街道時，政治和宗教的重要性益發明顯。這些神聖的遊行街道，是亞底米雕像經常遊行展現的必經之路。帝王崇拜是外交的一部分。在這樣的環境中，正如路加仔細說明的，保羅在小亞細亞的宣教中，以弗所教會的建立，有其獨特的重要性。

安提阿宣教的概述

故事情節

來自安提阿的宣教，將在使徒行傳第二十章進行最後一次的教會巡迴。根據保羅的一貫作風，他在前往馬其頓和希臘的路上，同時也走遍他先前的宣教工場，並且進行堅固門徒的跟進工作。在使徒行傳中，保羅立下了一個重要的假設。他可以返回原初的宣教地，因爲他所留下的福音一定會有進展；並不是因爲福音有自己的神奇力量，而是因爲他在關鍵地區留下關鍵的同工。使徒行傳第十六章的「我們」段落，似乎指出保羅將路加留下來，負責馬其頓教會的成長和教牧職事。而後在使徒行傳十八章18節，他將「弟兄們」留在希臘。亞波羅也在使徒行傳十八章27節和十九章1節，加入了哥林多的職事。最後，在使徒行傳十八章19節，保羅將百基拉和亞居拉留在以弗所，可能轉而讓施洗約翰從前的門徒相陪（徒十九1～7）。當能幹又有知識的同工負責他的工作時，保羅相當放心！

在公元55年左右，保羅開始他前往馬其頓的宣教之旅；他進入希臘，並且在使徒行傳二十章1～4節，再度返回馬其頓。路加沒有對保羅的職事多作描述，但以摘要的方式展現保羅的跟進工作。路

加所給的資訊極少，精簡地總結了保羅所有的跟進工作，其中包含過去的跟進總結（例如，徒十四21～25，十八23），並且回答了任何有關保羅爲何變得如此成功的問題。第一，保羅鼓勵許多留在以弗所的門徒，和那些從他過去宣教中信主的信徒（徒二十1～2）。第二，他帶了一群附近地區的門徒（徒二十4）。保羅必須重返馬其頓，因爲猶太人設計陷害他。這個門徒團體顯示，保羅在很早的時候就設立門徒的聯絡網，因此他可以倚賴他們執行福音的職事。與許多不同的地方相聯的門徒名單，揭示福音如何既寬又廣地從希臘傳到馬其頓，再到小亞細亞。當保羅離開時，這些人繼續傳遞福音的火炬。「我們」的段落，再度從使徒行傳二十章6節開始，因爲保羅從腓立比接走路加。在路加離開之後，必定有一些像呂底亞和腓立比獄卒這樣的人物，繼續福音的職事。就策略來說，保羅遵循一項哲學理念：福音職事的擴展，既不靠某個人的特殊才能，也不靠他人對那人的忠誠，而是靠一個對福音有異象和使命的團隊。下一個故事讓我們看見，保羅抵達了特羅亞（徒二十7～12）。這個故事發生於除酵節之後的七天（徒二十6），離五旬節大約有七週的時間。猶太人的日曆顯示，保羅旅行的季節是春天。如果他要在五旬節之前抵達耶路撒冷，他必須加緊他的行程，因爲五旬節屬初夏的時候。因此這又是航行季節的時刻了（徒二十6）。時到如今，計畫旅行的保羅，已經相當熟悉航行的模式和季節了。

路加簡明的摘要再度顯示，有許多人是保羅的同工；在路加極短的篇幅中，這些同工涵蓋了廣大的地區（徒二十1～6）。這個旅行的步調，無疑相當快速。有許多原因，使他們必須如此匆忙。第一，路加顯示保羅是一個敏銳的旅行計畫者。第二，路加顯示保羅甚至在節期臨近時，都不願意再次放棄他信徒的職事。第三，路加顯示保羅是一個好猶太人，他趕緊要在五旬節之前到達耶路撒冷；因此展現保羅的敵人，實際沒有任何理由逼迫保羅（徒二十3）。包含這個廣大地區的快速步調筆法，預備讀者面對後來計謀誣告保羅

的審判。

在特羅亞的故事，以保羅醫治猶推古爲主；猶推古在保羅一個漫長的演說中睡著了（徒二十9）。這絕對不是一個定罪那些在聽講道時睡著的人的故事。路加描述的方式，讓人由衷同情一個在勞碌工作終日之後困倦沉睡的人。保羅醫治猶推古的時間是七日的第一日（徒二十7），暗示那是一個主日的聚會（實際指安息日之後的第一日）。這個聚會可能在週六日落之後開始，因爲猶太人的日子從晚上開始。這誠然不是一個重要的事情，因爲不論是羅馬人（日出）或猶太人（日落）所認定的，開始的時間只是故事刻劃的次要考慮。[32] 尤有甚者，路加的討論加上「擘餅」和「吃餅」的語言（徒二十11），使這個聚會像一個敬拜的時間；不過，我們無法確定。在這個時期，很可能沒有正式的聖餐禮儀，因爲每一餐都可能是主餐的慶祝。博克的建議可能正確，他認爲使徒行傳二十章9節的三層樓房子，揭示主人是一個相當富有的贊助人。[33] 路加似乎以一個見證人的身分，幽默地訴說這個故事。名字代表「好運」之意義的猶推古，卻掉入了極大的不幸中。根據使徒行傳二十章9節，這個少年人似乎睡熟了。他沉沉入睡，然後從三層樓上掉下去。保羅醫治的模式，以下列方式發生：保羅先將自己的身體伏在少年人猶推古身上，並且宣告他還活著，而後上去擘餅（可能是夜晚的點心？），和繼續談論。這個少年人的確活了。博克觀察這個敘事，提出有關保羅職事的兩個重要論點。[34] 第一，保羅沒有「爲自己留下不朽的功業，因爲基督徒的忠心，才是上帝所紀念的。」第二，信徒被鼓勵要花時間聆聽深知上帝話語之人的教導。對我而言，更重要的是在紀念耶穌復活的日子，保羅讓少年人和會眾經歷了一些主復活的能力。猶推古在復活的日子從死裡復活。如此地，保羅在這個事件中揭示，藉著他典型的復活講道，而流露出的以色列盼望，如今具體化出現在猶推古的醫治中。在猶推古的醫治中，保羅證明他的復活福音是眞實的！

保羅接著旅行到米利都。路加藉著保羅在何地計畫旅行，與他如何安排旅行，再度展現保羅是一個相當能幹的旅行家（徒二十13～15）。保羅必須停留三個月的原因，可能因爲他在三月航行季節開始之前，無法找到任何船隻。當時的時間大約是公元57年。根據先前旅行計畫的變更，保羅也熟知安全的議題。斯托得正確地引用蘭塞（Ramsay）合理地推測，認爲保羅在使徒行傳二十章3節中，避免坐船到敘利亞的原因，主要因爲有一大群敵對的猶太人，準備坐船回巴勒斯坦過逾越節（徒二十6），因此被暗殺的危險太高了。[35] 這也解釋了爲什麼保羅在使徒行傳二十章4節帶那麼多同伴同行的原因，因爲要保護自己免受殺害。或許也因爲相同的情況，而使保羅在使徒行傳二十章13節步行旅行，但這次他獨自上路。現在，路加在使徒行傳二十章16節，爲保羅這種旋風式的重訪旅行提出解釋，原來保羅要趕到耶路撒冷過五旬節。與其過到以弗所，保羅邀請以弗所的長老前來附近的米利都與他見面（徒二十17）。使徒行傳二十章16節的敘事旁白，使強森提出爲什麼停留在以弗所會耽延，而停留在米利都就不會耽延的問題。[36] 其實若是根據以弗所先前的敘事，就不難得到問題的答案。因爲從上次的暴動來看，保羅深知以弗所是一個相當不穩定的城市，因此他不想被困在以弗所。如果他停留在以弗所，最好的結果可能就是辯護福音，但最壞的結果可能再度被監禁。事實上，使徒行傳二十章16節的敘事旁白旨在提醒讀者，爲了成就前往耶路撒冷的目標，保羅必須克服許多可能的障礙。

在以弗所有多位長老，顯示一個穩固的教會或幾個小型教會的存在。長老也被稱爲監督和牧羊人，隱含早期教會領袖的一種職分描述（徒二十28）。顯然地，他們在聖靈的幫助之下被按立。究竟使徒行傳二十章28節中的「聖靈立你們作全群的監督」，代表什麼意思？它可能代表教會在決定人選之前，先有禱告或敬拜的行動，就像聖靈在使徒行傳十三章2節中的工作方式一樣。或許，教會中

的一些先知告訴會眾，有些人應當以長老的職分來事奉。無論如何，按立長老的最可能執行人是教會，因爲它具體化行使聖靈的工作。換言之，聖靈的工作還是有一個集體的層面，來印證領袖的揀選。以弗所的基督徒相當成熟，因爲自保羅離開他們之後，他們還有能力在長老的選擇上，分辨聖靈的引導。在這個會議中，保羅向長老講了一篇極長的演說。既然這是使徒行傳中，惟一一篇針對基督徒聽眾而講的演說，它必然對以弗所的長老和提阿非羅（與歷世歷代所有的領袖），具有重要的教導目的。[37]

第一，在使徒行傳二十章18～21節中，保羅追溯他和教會的歷史。這是一個爲自己在職事中的品格申訴的講論。根據使徒行傳二十章19～20節，保羅的態度是謙卑、憂傷與堅忍。根據使徒行傳二十章20～21節，與他個人生命緊密連結的福音，在眾人面前或各人家裡都被宣講；不但對猶太人，並且對外邦人傳揚。保羅職事的總結範圍相當廣寬：公眾的（例如，亞略巴古、會堂等）和私下的（例如，家庭裡）。保羅的忠心，重複地出現在使徒行傳二十章20節、27節中；首先在職事的範圍中，其次在宣講的內容裡。這個信息是貫穿使徒行傳所有相同信息的總結：悔改，並且相信主耶穌。這個討論確實包含猶太人和外邦人皆可認同的內容。對猶太人而言，悔改和信心與舊約先知的呼籲相符一致；而主權則使他們想起上帝在以色列中的國度。[38]對外邦人而言，悔改和信心指向他們的信主；而耶穌的主權則要求他們，以最高的忠誠委身耶穌，甚至超過他們在地上的任何一位君王。

第二，在使徒行傳二十章23～24節中，保羅以身爲聖靈引導的先知，來運用他的先知職分。他帶著耶路撒冷之行將有患難的暗示，但無法確定事情的嚴重性。他甚至預備面對死亡。根據使徒行傳二十章24節，他說：「我卻不以性命爲念，也不看爲寶貴，只要行完我的路程，成就我從主耶穌所領受的職事，證明神恩惠的福音」；他只希望繼續忠於他的工作。他在使徒行傳二十章25節的預

言，顯示他們將不得再見保羅的面了。的確在教會歷史中，沒有任何證據可以證明，保羅在被羅馬釋放之後曾經再度與他們見面。[39] 甚至當保羅被釋放時，他也有其他的目標，例如將福音傳到羅馬。保羅的預言也揭露，保羅信任那些將負責以弗所職事的人。保羅演說的這個部分，不僅顯示他的預言能力，並且流露他身爲一個領袖的能力。

第三，在使徒行傳二十章25～31節中，保羅呼籲他們履行自己的職責。保羅先前的倫理榜樣和他現在的職事（徒二十26～27），有力地激勵了長老，要像保羅以前的所行那樣，繼續他們的職責。保羅對於自己職事的描述，充滿了有關「不論何人死亡，罪不在他身上」的禮儀和法律措辭。對保羅而言，職事是一種敬拜。在法律上，他一定覺得如果他沒有完成身爲一個宣教士的義務，那麼他將在人的死亡上有罪（參徒十八6）。布魯斯似乎觀察到護教的元素在其中；若果如此，在考慮使徒行傳充滿了猶太攪擾者的毀謗下，這個護教可能是間接的。[40] 我相信渥爾的看法比較有智慧，他認爲這是不同元素的彈性使用，不管是勸勉、護教或預言等。[41] 事實上，要根據某個特定的修辭目的來歸類保羅的演說，幾乎是不可能的。保羅可能使用他的倫理榜樣，來幫助以弗所信徒護衛他所宣講的福音；但他也可能在教導以弗所信徒，如何活出合乎倫理的生命。既然保羅已經立下了根基，以弗所長老現在可以根據兩項職責在其上建造；這兩項職責包含作全群的監督來牧養羊群（徒二十28），和護衛福音的正統性（徒二十29～31）。以弗所教會的長老應該在他們的職事中堅忍到底，因爲教會是基督的寶血所買贖的。如此寶貴的教會，至少配得他們忠心的努力。使徒行傳二十章28、31節的兩個命令都屬現在式，暗示一種持續不斷的儆醒，因爲以弗所教會面臨內外交加的危險。藉著告訴他們要記念保羅自己的榜樣，保羅成爲以弗所長老的角色典範。他們要像保羅那樣，牧養教會與護衛眞理。保羅描述長老制度的方式，很像羅馬的政治階層。在建立新的

國度之時，保羅顯示其中也具有次序。

第四，在使徒行傳二十章32～35節中，保羅最後一次祝福和勉勵他們。在使徒行傳二十章32節：「如今我把你們交託神和祂恩惠的道；這道能建立你們，叫你們和一切成聖的人同得基業」，保羅藉著指向他們在基督裡成爲後嗣的身分和聖徒的領袖，將他們交託給神。保羅在此處所使用的字彙，來自一系列的管家隱喻。更確切地說，福音是保羅（或基督）在以弗所領袖身上的投資，以使他們能夠爲了有益的回報而智慧地與人分享。保羅在使徒行傳二十章33～35節，最後一次以他自己的倫理榜樣來鼓勵他們，不要做一個接受者，而要做一個施予者。保羅在使徒行傳二十章34～35節中的榜樣相當生動，因爲他鼓勵領袖要扶助軟弱的人。保羅暗示以弗所長老過去是軟弱的，而保羅曾經幫助了他們。毫無疑問地，保羅藉著成爲一個織帳篷者來幫助他們；路加在此處是第二次記錄這件事（第一次參徒十八3）。現在是他們幫助那些軟弱之人的時候了。保羅在使徒行傳二十章35節引述耶穌的教導，這相當特別，因爲除了路加福音六章35～38節的暗示之外，我們沒有辦法在福音書中找到平行的經文。[42] 這可能是教會所保存的耶穌傳統，但福音書作者不知道或沒有加以記錄。更重要地，這個倫理要求和亞拿尼亞與撒非喇這對夫婦恰成對照，這對夫婦因爲積存財產而遭到悲慘的結果（參徒五1～11）。那些沒有遵行基督旨意的將會貪求，而那些遵行耶穌教導的人則會給予。這次的見面的確是一個悲傷的場合，他們因爲以後不能再見保羅的面而傷心痛哭（徒二十36～38）。

當我們從使徒行傳之內，觀察保羅向教會領袖發表的告別演說時，荷馬演說中的「告別」、「勇敢」和「死亡」的整個題旨，也值得我們借鏡。正如我們之前注意的，荷馬的敘事對希臘－羅馬世界具有重大的文化影響。許多出自這些故事的題旨，都是一般常見的。麥堂諾的觀察再度顯得有益，他指出一個相同種類的演說，即赫克特（Hector）確知他將在戰役中受苦和死亡時，向妻子安卓瑪

希（Andromache）所說的告別之語。[43] 赫克特這位希臘人的高貴敵人，是史詩《伊里亞德》（*Iliad*）中最偉大的英雄之一。他是特洛伊（Trojan）的王子，面臨著與家人的訣別，而他令人懼怕的力量，至終無法拯救特洛伊免於毀滅的命運。保羅在此也表露了一種「雖千萬人，吾往矣」的類似勇氣。路加使用這樣的一個題旨，來展現保羅的英雄特質；這個英雄特質幾乎和基督的一樣，就如下文的討論即將顯示的。從藉著宣教努力來征服帝國的角度來看，保羅堪稱最偉大的英雄！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加典型的「猶太人敵對」題旨，也在這個記錄中繼續呈現。在保羅職事的每個階段中，至少都有一個猶太人反對的主要事件，迫使他必須逃離。在保羅信主時，猶太人在使徒行傳第九章試圖謀害他的性命。事實上，在使徒行傳九章23～25節和29節中，他必須在一段似乎極短的時間內逃離兩次。保羅在使徒行傳十四章5～6節的第一次旅行中，他必須逃跑。而在使徒行傳十七章10節的第二次旅行中，保羅必須在夜晚和西拉逃離帖撒羅尼迦，因爲當地的猶太人心裡嫉妒，招聚匪類聳動合城的人（徒十七5）。甚至早在他的職事初始時，他已經有門徒跟隨他了（徒九25）。再次地在使徒行傳二十章3節中，他不但必須重新調整他的旅行路程，還需要招聚同伴來援助他，甚或保護他（徒二十4）。聖靈對於保羅工作之危險的啓示，並不總是一致的。有時候，保羅被捕（例如，徒十六22～40）。另些時候，他被打（例如，徒十四19）。在這些嚴厲逼迫的記錄觀察中，路加揭示上帝未必總是容讓祂的子民逃脫苦難。將這些敘事連結在一起的一件事情，就是保羅影響人的能力。這些記錄也展現保羅有一個極強的情報網，來警告他可能面臨的麻煩。如此說來，這些記錄主要乃爲顯示，保羅是一個爲了他的宣教，而能夠善用所有人力資源的領袖。

猶推古喜劇故事，也被見證人路加生動地述說出來。在路加的敘事世界中，能力的終極陳述就是死人復生。路加將這類神蹟，保留在用於確認擁有最高使命的人。從使拿因城寡婦的兒子從死裡復活（路七11～17）開始，耶穌展現了先知的能力，和偉大的以利亞和以利沙相似（王上十七17～24；王下四32～37）。[44]顯然地，到了一世紀的時候，和以利亞與以利沙有關的先知能力，乃是藉著死人的復活而展現（參路九8）。因爲這個「先知」題旨在路加福音中相當重要，因此我們也可以推論，提阿非羅一定相當熟悉這個題旨。耶穌在路加福音八章53～55節中，再度使睚魯的女兒從死裡復活；這項神蹟，似乎證實了耶穌差遣十二門徒去行使宣教的權柄。不過，十二門徒所行使的和耶穌相似，但不完全一樣（路九1～9）。彼得使多加從死裡復活，也顯示他證實哥尼流信主的權柄（徒十～十一）。根據這些故事來看，保羅使猶推古從死裡復活的神蹟，發生在他的職事的末了階段（徒二十）。這也證實了，保羅和以利亞、以利沙與耶穌同列先知的偉大地位。對路加而言，保羅的努力事奉，在上帝對他職事的肯定中達到高峰。從此處醫治的方式來看，保羅的姿勢和以利亞、以利沙的極其相似，因爲他將自己伏在少年人身上。以利亞和以利沙的醫治神蹟，也是向一個少年男孩施行的。尤有甚者，保羅使死人復活的神蹟中，論及吃餅；而在醫治睚魯女兒的神蹟中，耶穌也吩咐人們給復活的女兒東西吃。可見，保羅最能代表耶穌的先知傳統。[45]能夠和以利亞或以利沙相比，是一種最高形式的讚揚。而和耶穌相比，更是令人無法置信。在這個故事中，保羅具體化了所有先知理想，因此使得他像耶穌的層次甚至超越彼得。[46]使徒行傳敘事的末了以如此的高潮展現，生動地揭示上帝藉著讓保羅擁有像基督的先知能力，來證實保羅的職事。毫無疑問地，我們很快就會發現保羅在哪方面超越彼得，因爲他將像耶穌在使徒行傳一章8節所命令的，抵達羅馬。保羅這位先前的逼迫者，竟然超越所有的人，具體地實踐了大使命！

甚至根據路加－使徒行傳敘事中簡明綜覽，耶穌邁向受苦的道路和保羅前往耶路撒冷的旅行之間，平行的敘事躍然呈現。斯托得對於兩者之間的平行總結當屬最佳；他指出兩者在六方面的相似。[47] 第一，旅行有門徒隨伴而行（徒二十4及以下經文；路十38）。第二，敵對的猶太人設計殺害他（徒二十3、19；路十一53～54，二十二1～2）。第三，他對於自己的受苦作了三次的預言（徒二十22～23，二十一4、11；路九22、44，十八31～32）。第四，他宣告他面對死亡的心志（徒二十24；路九22、44，十八31～32）。第五，他決心完成他的目標（徒二十24，二十一13；路九51）。第六，他表現對上帝旨意的順服（徒二十一14；路九51）。除了斯托得的觀察之外，我建議，保羅在往耶路撒冷之前，他們還舉行了「最後的晚餐」（徒二十11），就像耶穌在上十字架之前所作的（參路二十二7～23）。因爲路加受難敘事中有著濃厚的主餐語調，因而我相信，這個有關擘餅的附加記錄，正是爲了強調「仿效基督」的題旨。

除了保羅職事的特質與基督相像之外，陶柏特指出另一項傳給以弗所長老的洞察。在他的詮釋中，陶柏特指出保羅對於長老的勸勉，和路加福音耶穌特質之間的平行。[48] 以弗所長老牧養羊群（徒二十28）、儆醒（徒二十29～31），和不爲自己的利益而貪圖（徒二十33～35）；路加福音中的耶穌也論及分糧（路十二41～48）、儆醒（路十二35～40），和給予（被徒二十35下半引用）。[49] 這個將教會領袖的生命根植於耶穌生命的筆法，清楚揭示路加不只理想化保羅，更強調保羅至終想要將仿效基督的傳承，交給他的長老們。惟當保羅將基督的英雄傳承交給下一代時，保羅的英雄肖像才浮現。

除了根據斯托得的觀察，並且根據獨特的醫治事件之外，我們還當如何在這些平行中，總結敘事的信息呢？保羅在使徒行傳中的最後旅行，證明他在福音理想的事奉中堅定不移。保羅在使徒行傳二十章20節中的職事摘要，也展現他在包含公眾和私人的所有領域

中，運用他的影響力。這種影響範圍將在他前往耶路撒冷、凱撒利亞和最後羅馬這些地方繼續出現。路加沒有像保羅那樣仔細地描述帶捐項給耶路撒冷的事情（羅十五25），因爲保羅的辛勞事奉，已經證明了他的價值。保羅身爲典範先知的高潮，已經凸顯了他的重要性。他藉著勞苦的工作，贏得這項榮譽。既然保羅已經走過了這段旅程，他現在贏得了人的肯定。然而，在受人肯定和如此的殊榮之下，他必須受苦、付出代價。換言之，耶穌和保羅前往耶路撒冷的道路，發出了一項相同的信息：沒有痛苦，就沒有榮耀！

從安提阿宣教返回耶路撒冷的猶太人中

故事情節

在使徒行傳二十章5節～二十一章18節中，學者對於有多少「我們段落」的問題多有爭辯。因爲保羅選擇以其他的交通方式旅行，因此「我們段落」在使徒行傳第二十章有許多間斷之處。這實際上不會成爲讀者的重要關切，因爲見證的敘事者時常和保羅會面，因此他可以立即得到保羅的旅行資訊。使徒行傳二十一章1～18節不斷地有「我們」一字出現在其中，因此這段經文或許應該成爲保羅愈來愈靠近耶路撒冷的另一個新段落。有些學者質疑，是否所有的「我們段落」都出自路加自己，或他得到一些歷史來源，但沒有改變這個來源中的「我們」一字。從歷史的角度來看，這個問題可能不會很快就獲得解答。然而，從文學的角度來看，「我們段落」有可能是路加的修辭策略，爲要顯示保羅在他的同工之間（或許包含路加自己）的獨特性，尤其是在他和同工分開的地方。在使徒行傳二十一章14節，保羅與同工分開；但在使徒行傳二十一章15節，他又跟他們會合在一起。對路加而言，保羅是一個和使徒行傳其他任何一個人完全不同的個別人物。「我們段落」使用分開的接

合處，刻劃保羅這個與眾不同的獨特性。[50]

使徒行傳二十一章1～16節，讓我們看見保羅終於抵達了耶路撒冷。旅行的再度開始（徒二十一1），流露出保羅和他的同伴（即「我們」），與眾人痛哭和擁抱的離別（徒二十37）。[51]他們緊緊地擁抱並且情緒激動。路加使用地點的跳躍（即哥士、羅底、帕大喇、賽浦路斯、推羅），來顯示保羅是如何迫切地想要快點抵達耶路撒冷，加上航行的情況如何容許他完成目標（徒二十一2～3）。路加在使徒行傳二十一章1～16節的故事，幾乎像一個保羅沿岸進行的告別之旅，保羅向他所有的朋友說再見。第一，在使徒行傳二十一章3節，保羅在推羅上岸，並且會見門徒。被聖靈感動的門徒，也勸保羅不要上耶路撒冷（徒二十一4）。隨後他們一起禱告並且彼此辭別（徒二十一5～6）。第二，在使徒行傳二十一章7節，保羅在多利買上岸，就問那裡的信徒安，並且和他們同住了一天。第三，在使徒行傳二十一章8～9節，保羅來到凱撒利亞，就住在腓利和他的四個說預言的處女女兒家裡。腓利在使徒行傳第八章的職事之後，就沒有再出現。可見他和保羅彼此認識。使徒行傳二十一章8節顯示，從聖靈降在哥尼流家中一切聽道的人身上開始，教會就被建立起來。

有些人辯論，這個腓利是否是使徒腓力（路六14）。[52]如果他是，那麼撒馬利亞爲何需要使徒下來呢？如果他是，爲何他在使徒行傳第六章，被名列在七位執事中間呢？更有可能地，他不是路加福音第六章的使徒，而是使徒行傳六～八章那七位執事中的一位。腓利在此出現，可能是爲了容讓保羅對於撒馬利亞人信主的確實本質有更多的了解。[53]尤有甚者，他是帶出「預言」題旨的關鍵，因爲保羅也遇見自使徒行傳第十一章之後，就沒有再出現的先知亞迦布。使徒行傳二十一章9節有關女兒的敘事旁白，乃爲強調保羅現在所處的預言環境。當上帝旨意的應驗，愈靠近完成的時候，愈多的預言發生。我們也應該根據路加讀者的外邦環境來了解預言，因

爲有許多類似的預言，在外邦宗教中發生。這個有關保羅的預言，使習於聽從外邦宗教預言的外邦人得以聽見基督（當保羅繼續前往羅馬時），因此征服了外邦環境和宗教。現在上帝的旨意變得愈加清楚，因爲亞迦布這個合法的先知（徒二十一28下半），宣告了保羅將被捆綁的預言。亞迦布似乎是使徒行傳中的命運先知，但他的預言不但沒有削減保羅的決心，反而予以加強。[54] 再次地，在使徒行傳二十一章12節，眾人都苦勸保羅不要上耶路撒冷去，但保羅拒絕聆聽，並且聲稱他已經預備死在耶路撒冷（徒二十一13）。使徒行傳二十一章14節中的評論相當有趣，因爲經文說「我們放棄了」（we gave up／我們便住了口），指明路加也在試圖說服保羅不要前往耶路撒冷的事上有分。不過，路加依然與保羅同行（徒二十一14～16），顯示路加對於保羅理想的緊密忠誠與跟隨。

從上述的觀察來看，有一些共同的題旨重複出現在路加的刻劃中。第一，保羅在各處都有門徒和朋友。路加展現了一個緊密合一的基督徒社會聯絡網。而這個聯絡網的中心，則是保羅。第二，當保羅愈來愈靠近震央，聖靈繼續顯明祂的旨意。如此地，聖靈證實了保羅在使徒行傳二十章25節中的預言和預感。斯托得的觀察相當正確，他認爲如果保羅聆聽那些心存善意的朋友，而沒有前往耶路撒冷，那麼聖靈的預言就不會應驗了。[55] 第三，「我們段落」的繼續出現，顯示保羅有一個願意和他一同受苦的忠誠團隊。

保羅終於抵達離凱撒利亞大約六哩之外的耶路撒冷，卻從耶路撒冷的領袖口中知道，有一些關於他的錯誤謠言產生（徒二十一17～21）。可見，保羅面臨了一個問題。基本的謠言就是，保羅鼓勵在外邦的猶太人，離棄他們的猶太信仰。相同的指控也被加在司提反身上（徒六13）。教會現在面臨一個危機，而這個危機不是來自外部，而是來自內部。在使徒行傳二十一章20～21節中，那些聽見謠言的猶太信徒，已經開始相信這個錯誤的報告。[56] 他們因此在使徒行傳二十一章22～25節中，提出了最合宜的解決方法。我們

可以清楚看見他們的解決方法。換言之，保羅要像一個好猶太人一樣，行使猶太人的禮儀；而信主的外邦人，則仍然遵守使徒行傳第十五章原先應許的命令。一切都沒有改變。如果有改變的話，那麼從使徒行傳第十五章到如今的工作，都出軌了。保羅在此展現一種相等程度的自由；他運用在猶太人面前遵循文化規範的自由，就像他運用在外邦人面前不需遵守這些規範的自由一樣。雖然保羅必須接納猶太人，但外邦人卻不需要。然而，如果猶太人要像保羅（或使徒行傳第十章的彼得）那樣與外邦人同工，他們也必須不僅在一般程度上接納外邦人，並且爲了擴展使徒行傳一章8節之宣教的緣故來接納外邦人。雖然解決的方法似乎相當簡單，實際上也十分富有彈性，因爲問題到處都是。眞正的議題，在於對外邦人宣教的首要優先性。如果猶太人繼續根據一些次要的議題來反對保羅，那麼保羅必須解決那些議題，以使他能夠繼續推展他的宣教，但保羅絕對不會以妥協外邦人的利益來解決問題。

馮象指出，有關送出禁食祭偶像之物、血、並勒死的牲畜的最後陳述，對保羅來說是多餘的。[57] 爲什麼耶路撒冷的領袖，需要提出這項陳述成爲對話的一部分呢？這的確令人困惑。似乎耶路撒冷的領袖已經離開保羅的職事許久，以致他們不再記得保羅作過和沒作過的事。事實上，耶路撒冷的領袖在保羅的審判中，明顯的不在場也同樣令人困惑。究竟耶路撒冷的領袖有沒有爭取保羅的釋放？如果他們主動地爲保羅爭戰，難道路加不會記錄這個重要的合一行動嗎？保羅在爭取自由的爭戰中，似乎相當孤單。耶路撒冷的教會似乎在它的參與上（如果有任何的參與）十分被動。這清楚揭示，耶路撒冷教會已經失去了它的重要性，因爲它和外邦人職事的距離愈來愈大了。甚至在孤單的情況下，保羅在達成使徒行傳一章8節的目標上，至終將超越耶路撒冷的職事。任何一個實體，在外邦人職事的參與上愈被動，它的重要性就愈減少。這是確實的！

只要外邦人的利益不受危害，使徒行傳二十一章26節顯示，

保羅樂意接納猶太人的建議。保羅因此進入聖殿並且報明潔淨的日期滿足，因此無人可以不合理和不誠實地再次指控保羅。究竟什麼是潔淨的禮儀呢？根據使徒行傳第二十章，它可能是某種許願的延續。比較不可能的是，這個禮儀和他經由外邦地土的旅行有關。根據使徒行傳十～十一章和第十五章，以及保羅對於事情的看法，上述的推論無法成立。有些人將使徒行傳二十一章24節的剃頭，視爲拿細耳人的許願。不管這對旁觀者代表何種意義，它無疑指出保羅是一個遵行律法的猶太人，因爲當時的猶太人一般都有留髮。因此如果他與一般人不同，那麼這一定指向某種宗教的意義。[58] 沒有頭髮的光景並非永久的，因爲當過渡時期（例如，拿細耳人許願、哀傷期）過後，頭髮就長回來了。這幅圖畫完成了路加將保羅刻劃爲一個猶太人的觀點；而保羅持續將猶太教改變成一個更具彌賽亞特性（以耶穌爲中心）的信仰，這一個目的，從來沒有停止過。保羅並不是從他先前的宗教轉變至某種基督教（在現代基督教的演變形式中）的信徒。相反地，他是眞理的持守者和那個宗教的改革者，他積極地呼籲所有人，來跟隨他所傳揚的福音。

路加提及保羅的剃頭，是否有其他的原因存在？我認爲我們可以將它視爲整卷使徒行傳之敘事結構的一部分。既然剃頭是一個過渡的猶太人禮儀，那麼保羅也處於轉向新階段的過渡時期中。在敘事中，保羅進入他從耶路撒冷到羅馬的最後旅行。這個剃頭的儀式可以被路加用來作爲標誌使徒行傳一章8節之最後階段的敘事設計。不論這個奇怪的儀式具有什麼歷史意義（拿細耳人或其他的），它的確爲敘事帶出了劃分的功用。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

從這整個故事來看，路加福音和使徒行傳有許多平行之處；但只有幾個地方顯得獨特，尤其是在耶穌和保羅之間。根據先前路加福音和使徒行傳之間的平行討論，保羅前往耶路撒冷的最後旅行，

和耶穌的極爲相似（路九31、51，十二50，十三33，十八31～33）。強森指出這一個平行對外邦信徒的重要性，因爲他們是保羅職事的繼承人。[59]如果保羅是耶穌之職事的完全延續，那麼他來自耶穌的屬靈傳承，將使外邦信徒和他們的猶太弟兄，一樣地成爲平等的上等公民。沒有這樣的合法性，猶太和外邦基督徒都會懷疑外邦基督徒的地位。保羅和耶穌之間的平行，以下列的形式明確出現。

第一，他們在態度上平行。在路加福音九章51、53節中，耶穌定意向耶路撒冷去；保羅在使徒行傳十九章21節中，也定意往耶路撒冷前行。如果從路加福音九章1～6節更廣的上下文來看門徒的典範，那麼保羅的決心就成爲各地教會所有門徒的榜樣了。相互對照地，耶穌定意往耶路撒冷行，因爲先知不能在耶路撒冷之外喪命（路十三33）；但在使徒行傳二十一章4節中，門徒卻試圖勸阻保羅，不要面臨相同的危險。路加在他的敘事中，似乎低調處理門徒嘗試阻止耶穌上十字架的舉動（參太十六21～22）。這項尊榮單屬保羅。或許想像保羅逃避這種不確定和危險的未來，是比較容易的。路加因此帶出一個不同的焦點，他將責任放在保羅身上，而非耶穌身上。保羅的英雄決心，是他像耶穌的特質之一。而這個特質依舊最令人敬佩！各處各地的信徒，都應該對其加以注意。

第二，路加使用記載基督離開門徒的相同字彙，來描述保羅的離開眾人。保羅也離開那些不願意他前往耶路撒冷的眾人（徒二十一1），就像耶穌離開那些不完全明白他所經歷之事的門徒一樣（路二十二41）。這種和團體分離的舉動，展現一種對於上帝旨意的獨特知識，因爲保羅的「受難之旅」，完全在上帝的引導之下（徒二十3、22～24、37～38，二十一4、10～11、13），就像耶穌一樣（路十三33）。保羅的旅行絕非意外。他最後的被捕沒有羞辱他的名；就像耶穌的最後被捕，也沒有羞辱祂的名譽一樣。在路加的腦海中，這個反諷與迫近的被捕，實際提高了保羅的地位；因爲他

像耶穌向十字架前行的方式一樣，成爲預言的應驗。保羅在「我們段落」中，與「內圈」（in group）信徒在一起；這些內圈信徒雖然不明白，卻願意在旅行中陪伴保羅。毫無疑問地，保羅就像耶穌一樣，被門徒誤解（徒二十一4、12～13；路九45，十八34）。如果聖靈的啓示被認爲是一致的，那麼我們必須將不同的回應，視爲不同的詮釋或應用。就路加而言，應用的結果證實它的正確性。故事的情節將被顯明，來揭示結果是否完成使徒行傳的主要目標，即使徒行傳一章8節。

在使徒行傳二章17節和二十一章9節之間，一個「應驗」的題旨清楚流露。換言之，保羅經歷了五旬節應驗的一部分，因爲他不僅看見兒子們說預言，並且看見以色列的女兒們說預言。這實際上相當重要，因爲在五旬節時保羅尚未信主。然而，信實的上帝藉著腓利女兒的預言，讓保羅經歷五旬節的神蹟。她們也爲保羅證明了上帝的信實，這是將要面臨審判之保羅所需要了解的。

給提阿非羅與今日信徒的總結信息

對提阿非羅而言，路加刻劃保羅對地方政府和意見領袖的影響，應當鼓勵提阿非羅成爲福音的幫助者或傳揚者。從保羅對於到訪城市所帶出的巨大影響力來看，他的角色愈來愈轉向外邦人。有關保羅影響力的最重要功課，可見於他試圖滲入多種不同地點的行動。他的職事不但在「框格之外」，並且不限於一種方式和風格。更重要地，主耶穌與他同行，藉著像按手在施洗約翰門徒身上的事件，來合法化保羅的職事。經由寫下這段記錄，路加積極地倡導屬於保羅的職事。當提阿非羅成爲早期教會職事的贊助人時，他必須再度使用他的識別力。雖然路加撰寫這個記錄時，保羅或許已經過世，並且不是任何一個職事都會得到提阿非羅的支持，但保羅的教

會應該最有可能贏得提阿非羅的贊助。

權威的古典歷史學家麥克穆倫（Ramsay MacMullen），在他的古典著作《羅馬秩序的敵人》（*Enemies of the Roman Order*）中觀察到：「羅馬貴族之間的敵對，在革老丟皇帝的政權下，具有文學的色彩；而在弗拉維（Flavians）皇帝的政權下（大約公元69年，耶路撒冷猶太人戰爭的時期）的時代，則具有哲學的色彩。」[60] 路加似乎是在弗拉維時期，執筆寫作使徒行傳。一方面，路加明顯爲保羅的宣教並非國家之敵人的事實辯護；另一方面，則爲教會在社會中的角色提出辯護。就教會的狀況，路加盡其所能地爲之在社會中倡導一個嘉惠者的角色，但絕對不冒著失去福音或接受不正統作法的危險。這是針對提阿非羅的部分教導。路加接著加入豐富的政治文獻，一方面含糊或明顯地批判帝國，另一方面則爲全新的宣教而辯護。路加不單使用文學或哲學，並且使用歷史－神學的取向，將他的理念傳遞給提阿非羅。對提阿非羅而言，路加的歷史是可以證實的，路加所提出的眞理是實際的。

在解讀以弗所的故事時，許多人誤以爲故事僅和對抗外邦宗教文化有關；但故事的描述本身卻顯示，除了宗教之外，還有其他的因素導致保羅的麻煩。當地經濟和法術的蒲草本所值的金額，顯示經濟和帝國的穩定時常和福音對立；並不是因爲福音主要和政府衝突，而是因爲政府所持有的不完美價值，無法爲社會帶來更大的福祉。保羅的福音未必總是具有穩定的果效，並非因爲他希望藉著武力來改革社會，而是因爲改變的生命成爲比現況更加優越的模式。這個故事，關乎當福音正確地運作時，整個社會將從最高至最低階層都受衝擊。保羅沒有藉著妥協福音來完成這項使命，而是藉著顯示福音獨特的大能來完成。就本質來說，福音本身對於文化的影響，既相當正面，也相當負面。這對路加而言，是一個「已知」。

提阿非羅也學習到，有關基督教排他性的功課。外邦宗教融合的例子，顯示出基督教的獨特性。除了敬拜羅馬皇帝之外，普遍流

行的外邦宗教都具有融滲的特性。然而，此處的故事揭示，信主的外邦人以焚燒書卷作爲清楚的表達。「棄絕過去」是基督教的一個重要特色。一個嫉妒的上帝，是來自舊約的眞理，如今以一種嶄新的方式展現。這個新信仰不僅是教義思想，並且是一種生活風格。藉著重複使徒行傳十九章9、23節中的「道」，路加顯示「生活風格見證」在保羅宣教中的重要題旨。任何一個時代的讀者勢必都要面臨的問題是：「如果有人要因你是基督徒而定罪你，他是否有足夠的證據來宣告你有罪呢？」逼迫和困苦的挑戰，揭露了基督教的革命特質。

社會－政治情境的解讀角度，將帶領今日信徒對於這個故事的深度了解。保羅的資格實在驚人！他與人共事的方式，容許他甚至單只藉著他的同工都能夠發揮巨大的影響力。這種影響力並非只是表面的，而是在短短的幾年之內，教會就足以建立穩固的根基，並設立了多位長老的制度。尤有甚者，百基拉和亞居拉的影響力，完全改變了亞波羅這位亞歷山太猶太人知識分子。同時，保羅也能夠在推喇奴的學房舉行無數的演講。我認爲從某方面來看，保羅的影響力非僅因他的靈性而產生。事實上，有許多屬靈人圍繞在保羅身旁。我認爲他的影響力絕對有其他的重要因素，其中包含一個順服的態度，和一個無人可比的充分知識裝備。在我的觀察中，今日不少美國的神學院，削減課程上的要求，以使學生不需要特別用功，就可以很快地出去「事奉」教會。因此神學院實際上沒有爲教會和世界提供當有的服務，因爲他們培養了裝備相當劣質的僕人。我相信，這是爲何選擇以知識分子角色在社會中發揮影響力的基督徒，竟會如此之少的原因。今日的教會也無法裝備像百基拉和亞居拉這樣優質的僕人。如果我們不警醒，神學教育的水平下跌，將使教會的下一代，甚至基督教連本身都沒落。世界上任何一間教會，若是降低學術水平，都有可能進入屬靈／神學的黑暗時代。惟有那些具有正確裝備的基督徒，才能同時影響心靈和理性。如果觀察在目前

的情況中，可能遺留給下一代的傳承，將會發現，我們未必總是符合路加寫作中的保羅理想。更確切地說，保羅首先建造上帝子民對上帝的忠誠，並且給予時間聆聽和學習上帝的話語。在任何一個世代中，保羅的傳承都可能不慎地被失落。

保羅另一個重要的傳承，是他對於正直的訴求；這個訴求，尤其可見於他在使徒行傳二十章18～35節中，對以弗所長老的演說。與其將保羅的演說視爲驕傲的誇口，我們必須將其視爲一個可驗證的事實列表。保羅的初衷不在誇口，他乃在挑戰他的聆聽者驗證他的資格。在他們驗證這些事實之後，保羅的榜樣將成爲他們跟隨的模範。基督徒的領袖迫切地需要正直的復興。我不是在談論像姦淫或謀殺這種大事，我所談論的乃是基督徒老闆對於員工的管理，或苛刻薪資、壓制別人，甚或浮報費用等的小事。我所看見最大的絆腳石，通常不是坐在教堂裡的信徒，而是基督教的領袖本身。我曾經見過許多過去在基督教機構和教會事奉的不滿員工。他們最常見的抱怨，就是雇主或機構本身缺乏正直的問題。在一些個案中，雙方都有錯，因爲他們習慣於一種不負責任的行爲模式。保羅的倫理，應當成爲所有有心在各種程度上事奉者的警告。牧者的首要優先可能不是宣講上帝的話語，而是時時刻刻活在上帝的話語中。

我相信路加將幫助保羅職事的百基拉和亞居拉，當作典範角色。他們並沒有因爲自己是教會中最早信主的人，就聲稱自己的優越性。事實上，他們很有可能在保羅之前就已信主。但路加一點也沒有暗示，他們覺得自己更優越。反之，路加透過敘事的過程，顯示出他們的確十分優越，甚至好過像亞波羅這樣大有學問的人。我們可以從這對夫婦的身上，擷取何種榜樣呢？我想最好的榜樣，就是他們白白地（並且私下地）教導亞波羅的方式，他們沒有在亞波羅未來的職事成功上，獲得任何公開的功勞。對於那些的確較優秀的人，要爲自己所成就的事，壓抑獲取功勞的衝動，實際是不容易的事。路加的巧筆的確上好，但這對夫婦似乎繼續他們安靜含蓄

的服事方式。在他們的糾正之後，亞波羅擴展他從以弗所到哥林多（即從小亞細亞到希臘）的影響力。這就是這些人所散發的影響力。尤有甚者，這對夫婦的糾正教導並非出自驕傲，而是出自謙卑和教化。他們一點也沒有公開詆毀亞波羅的不完全福音。取而代之地，他們邀請他到家中。有時候，並不是說話的**內容**，而是說話的**方式**，使果效產生。我想有許多人，在回應錯誤或片面眞理時，太快地聲稱功勞或糾正。我們對於那些比我們所知更少的信徒，應當以尊重的態度來施予恩典。我曾經見過一些未加思考的救世軍。極其不幸地，我曾經和一些這樣的人同工。他們是最沒有效率和最容易和別人發生張力的人，並不總是因爲他們的信息有何錯誤，而是因爲他們所使用的殘酷方法。這類人雖有知識卻不成熟，一點也不像這對夫婦。他們想要成爲眾人注視的中心。藉著讓別人公開或在背後出醜，這些人想像他們已經給自己功勞；但事實上，一點也不像這對夫婦所作的，他們沒有爲上帝的國度裝備任何一個人。至終，這些救世軍成爲上帝國度的羞恥。這不啻是不成熟之驕傲的悲劇！

在這個安提阿宣教的敘事中，保羅所建立的團隊成爲一個相當顯著的特徵。路加在整個敘事中，展現同工們各自的角色。保羅之所以能夠有如此廣泛的職事，乃是因爲他的團隊。一些人鮮少被提及，另些人則受到仔細的記錄。路加對於保羅的刻劃，可以輕易地從保羅的書信中得到證實。許多註釋者已經在這方面下了功夫。[61] 令人驚訝的事實，是保羅所影響的人數。這些同樣的人接續影響其他人。換言之，保羅的成功單單來自他建立、裝備和授權一個團隊的能力。他時常從成熟的信徒（例如，提摩太、亞居拉、百基拉、「我們段落」的路加等）來建立團隊。他有時候帶著他們同行。過了一陣時間之後，他就留下他們，繼續當地的事工。在教會歷史中，尤其是現代宣教運動的研究，我們所聽見的許多故事，多半都是與某些爲上帝完成大事的個人有關（例如，李文斯頓〔David

Livingstone〕等），我們很少聽見那些以同工身分支持他們的人的故事。路加藉著他的敘事，給我們一個不同的模式。最有可能地，團隊的理想必須建基於路加對同工角色的理解，即聖靈在基督肢體中的工作（例如，徒二十28：「聖靈立你們作全群的監督，你們就當爲自己謹愼，也爲全群謹愼，牧養神的教會，就是祂用自己血所買來的」）。

根據路加關乎聖靈的神學，顯然路加認爲，也應當將功勞歸給那些和英雄保羅同工的人。忽視這些重要的人物，自然容許功勞完全落在保羅一個人身上。這一點也不健康，因爲它忽視了一項重要的神學理念：聖靈不僅經由個人「明星」工作，並且時常經由團隊和教會的集體努力，來最有效地成就大事。許多近代的領袖因爲貪戀自己的名聲和榮耀，而導致多人跌倒。在屬靈的外貌下，他們不願意將功勞歸給那些和他們一齊努力工作的人。他們錯失了路加刻劃保羅同工的重要論點。在每一個英雄背後，都有許多爲了理想而犧牲自己的無名幫助者。路加揭示眞正的屬靈，乃是將功勞歸給那些配得功勞的人。如此地，團隊成員對於彼此和國度理想的忠誠之心，將更擴展上帝在宣教中的榮耀。人的因素和上帝的榮耀緊密相關！

對於華人教會的最後一項重要教導，來自雅各和耶路撒冷教會領袖，處理有關保羅之不實謠言的方式。謠言侵害華人教會，已經有數十年的時間了。它陰險的本質不僅傷害名譽，並且創造參與者之間一種虛假的親密關係，這種關係至終將分裂教會群體。在我的經驗中，華人教會對於這個問題的處理不夠愼重。我相信眼前這個故事，爲這種問題提供了一個解決的模式。身爲一個比西方人更在意形體存在的民族，華人很容易傾向謠言的講述，因爲它是一個有許多強烈個人化（和有時候相當自私的）之個人的緊密群體。保羅時代的猶太人也不例外。一般的方式任由謠言散播，並且不給予受害者任何經由行動或話語來爲自己辯護的機會；受害者只能盼望

這個謠言終將停止。問題是一個緊密連結的社區，根本不容許謠言自動消失。尤有甚者，它像疾病一樣蔓延，如愈滾愈大的雪球，以致危害社群。我自己曾經數次經歷這種遭遇，並且在我的事奉生涯中，看到其他人多次受苦，常常都是以非常令人不悅的結果收場。

路加顯示耶路撒冷的領袖，非常有智慧地處理保羅的問題。首先，他們藉著告訴保羅有關謠言的事情，來爲保羅辯護。在華人圈中，時常因爲我們害怕衝突和失去面子，而使受害者成爲最後一個知道的人。然而，因爲是最後一個知道的人，因此受害者蒙受的損害更加嚴重與更有破壞性。雅各和他的同工要確定保羅在面對謠言的問題之前，先知道謠言的內容。第二，他們容許保羅有一個以行動來對抗惡毒話語的機會。與其讓保羅爲自己辯護，他們已經爲保羅想出了一個在文化上最合宜的解決方式。時常可見地，華人教會對受害者作出相反的事情，他們讓受害者孤單落難，而不願意爲眞實的事情抗爭。這種處理問題不健康與自私的方式，完全是爲了自保，而非維護眞相。雅各和他的領袖更加關切眞實的問題。在這種正確的作法下，雅各設立了一種從上到下的尊榮制度，來處理這類棘手的議題。華人圈中的領袖常常最不願意介入這種情況。當這類事情發生在我身上時，我們發現那些首先支持我，並且容讓我有機會來清洗我名聲的人，是最成熟與最令人敬重的基督徒。他們給予人美好的友誼，並且他們將完全符合路加的尊榮制度；而那些沒有如此行的人，應當蒙受羞辱。在路加的制度中，只有眞正信徒之間的合一，才會帶來尊榮。當謠言被容許來中傷與破壞群體的連結，路加認爲這是冒犯基督身體的嚴重罪行（例如，徒九4～5）。

保羅對於自身職事的最佳總結定義，可見於他在使徒行傳二十章20節的演說：「你們也知道，凡與你們有益的，我沒有一樣避諱不說的，或在眾人面前，或在各人家裡，我都教導你們。」在一個簡短的描述中，路加記錄保羅在公共和私人的空間中，都具有最高度的影響力。根據地方的社會－政治－經濟的角度，福音的影響未

必總是帶來正面的反應。有關這節經文之應用的最重要研究來自納瑞，他認爲公共和私人空間的分隔點，在於公共的空間包含社會、宗教和政治的領域，而私人的空間則甚至包含婦女居住的地方。[62]最差的福音就是，既無影響力又沒有引發回應的福音。保羅以完全適切的福音，觸及兩性和所有的領域。現代華人教會中的領袖，有多少人可以如此？在香港，基督教的福音和神學愈來愈具公開和社會的特性，這是一個極好的現象。然而，保守陣營的姿態，不見得總是正確地傳遞福音的本質。相當常見地，許多香港保守派的福音，都停留在道德的領域；它沒有眞實的社會影響力，因此導致非基督徒稱所有的基督徒爲道德塔利班（moral-Teliban）。

在北美的華人圈中，福音不是在公共空間負面運作，就是完全沒有運作。有一些人甚至以不涉入公共層面爲自傲。像許多香港保守派的基督徒一樣，有一些基督徒是如此喜歡公開講話，以致疏離凡是與他們意見不同的人；他們完全沒有達到使任何人信主的果效，最主要是因爲這些人沒有贏得被聆聽的權利；部分因爲教育的缺乏，又部分因爲敏感度的薄弱。保羅藉著他廣博的知識和口才，打造了贏得公眾信任的一個平衡。同時，他私下的門徒訓練工作，也在他建立一個以不同人物組成的團隊，進而擴展他的工作時得到了回報。雖然回應可能是負面的，但正如路加重複顯示地，保羅從未誤傳一個偏離早期教會宣講核心的圖像或信息。

Part 5

耶穌群體傳到地極的職事

第13章

在猶太人面前的審判

（徒二十一27～二十三22）

那時大起爭吵，千夫長恐怕保羅被他們扯碎了，

就吩咐兵丁下去，把他從衆人當中搶出來，帶進營樓去。

當夜，主站在保羅旁邊，說：「放心吧！你怎樣在耶路撒冷為我作見證，

也必怎樣在羅馬為我作見證。」

（徒二十三9～11）

引言

從使徒行傳二十一章27節到使徒行傳的末了，我們看見保羅愈來愈靠近被監禁的時刻。爲了更加清楚地討論，這一章的內容限於使徒行傳二十一章27節～二十三章22節。顯然地，保羅在使徒行傳二十一章26節想要做的事情並沒有完成，因爲他所引發的回應超乎他預期。路加之所以將之記錄下來，一方面是用正面的角度來描繪保羅，另一方面是要同時指控那些不信之猶太人的不公義。正如下文的討論清楚指出，雖然保羅可能已從猶太信徒那裡贏得合理的敬重，但不信的猶太人仍然粗暴地敵對保羅。這是一個許多講道者和教師難以理解的重要段落。從一開始，我們就應該以一個寬廣的視野來解讀這個段落，以便明白這個段落的功能。除了爲保羅的故事劃上句點外，使徒行傳二十一章27節～二十八章31節的另一功能，就是再次強調教會最初的使命。使徒行傳一～二章使我們看到，福音是從耶路撒冷開始的，散居的猶太人從四面八方湧入，其中最靠西邊的地方就是使徒行傳二章10節所指出的羅馬。而在使徒行傳十八章3節，我們更看到了當日五旬節所帶來的成功，路加提到有來自羅馬的基督徒。可見，福音在耶路撒冷被宣講，並且在極短的時間內，就傳到羅馬這個地極之處。教會集體地朝向完成使徒行傳一章8節的目標，現在是保羅以個人的身分，將福音從他被捕的耶路撒冷，一直帶到他將被監禁兩年的羅馬的機會。換言之，教會開始這個路徑，是因爲耶穌如此吩咐；如今，保羅以最令人意外的方式，行走這個路徑（徒二十一11）。透過保羅被捕的記錄，路加清楚揭示宣教的目標依然沒變。宣教的執行可能因爲政治、社會和宗教的力量而改變，但宣教的本質永遠不變。不論如何，上帝或耶穌的靈繼續引導宣教直到末了。保羅現在總結並且具體化了基督和教會的工作。雖然羅馬的帝國制度和猶太的宗教教義，籠罩著保羅的命運；但上帝引導的雙手，將容許保羅以使徒行傳一章8節的

方式將福音帶到地極，這股力量還是無可抗拒地強烈。根據保羅這個故事的「宣教」題旨，這個最後的段落可以很容易地被稱爲保羅的第四次宣教旅行。

保羅的被捕

故事情節

保羅在使徒行傳二十一章27～36節所遭遇到問題，的確相當嚴重。雖然在使徒行傳二十一章26節，保羅採取了公開行使猶太禮儀的安撫途徑，但謠言的製造卻沒有停止。當反對者看見保羅在聖殿裡還願，暴動隨之發生。如果他沒有進入聖殿，或許還比較安全些。在使徒行傳二十一章28節中，那些暴動的亞洲猶太人控告保羅兩件事情。第一，他們控告保羅教導眾人反對猶太百姓、律法和聖殿。博克指出，在使徒行傳六章11～14節中，司提反也遭受相似的控訴。[1] 反諷的是，當時的逼迫者如今卻接受相同的控訴。第二，他們控告保羅帶著外邦人進殿（應該是進入以色列人院）。第二個控訴有可能是第一個控訴的附屬，但它的目的無疑是爲激起耶路撒冷群眾的混亂與瘋狂。

路加在使徒行傳二十一章29節中的敘事旁白，揭示了他們反對保羅的假設和偏見。同時，路加的評論也顯示，此時此刻保羅帶領外邦人信主的名聲有多深廣。以弗所人特羅非摩也出現在使徒行傳二十章4節，他顯然是一個外邦人，但他可能是一個猶太教的傾慕者。在使徒行傳二十章4節中，特羅非摩無疑是保羅的宣教同工。顯然地，保羅的宣教職事已經相當有名，以致當他們進入耶路撒冷，來自亞細亞的猶太人都能認出他；並且極其巧合地，特羅非摩也和保羅一同進城。這個由亞細亞猶太人引發的暴動，揭露在使徒行傳二十章16節，保羅不願停留在以弗所和小亞細亞的決定是正確

的。此外，這段有關亞細亞猶太人的小小介紹也很重要，因爲它顯示散居的猶太人知道，什麼樣的「火熱議題」可以在耶路撒冷引發暴動。換言之，希臘化猶太人和巴勒斯坦猶太人之間的文化差異，並非那麼大。尤有甚者，這段有關亞細亞猶太人的旁白，將讀者帶回之前在以弗所的記錄，好進一步判斷當中的眞實性。的確，根據使徒行傳第十九章所記錄的演說，保羅反對的是外邦宗教而非猶太教。事實上，在使徒行傳十九章8～9節我們看到，因爲某些猶太人對福音的毀謗才致保羅轉向外邦人。換言之，在路加的看法中，保羅和外邦人的關聯，可以部分地怪罪於反對的猶太人。路加筆下的保羅**一點也不**反對猶太教，他所反對的，只是這些心懷惡意的猶太人所代表的形式。

這個暴動的背景，可在約瑟夫（*AJ* 15.417）的作品中看見較清楚的暗示。他記錄了一個希臘文的扁額，其中寫著：「外國人一律不准進入聖殿四周的籬笆和圍牆之內。凡被抓到的人，都要自負死責。」這個扁額現今陳列於土耳其伊斯坦堡的考古博物館（Archaeological Museum）。[2] 可見，這些猶太人散布的謠言，是任何一個熟悉聖殿建築的人，都可以清楚看見的；因爲外邦人不可以進入聖殿守衛所看守的某些地區。不論這類威脅是否嚴肅地被執行，這類語言指出外邦人進入聖殿的危險性，足可觸動猶太人的宗教——民族情懷。

隨之而起的暴動，使得整個城市陷入怒氣塡胸的騷動中。在使徒行傳二十一章30節，路加誇張地描述「合城都震動」（參徒十九29，二十一31），嚴重的程度致使羅馬軍隊必須出現。關上殿門（徒二十一30），顯示保羅被抓到外邦人院中，因爲若在這個地方殺人，不會玷污以色列人的內院。[3] 外邦人院的象徵意義十分生動，因爲當大希律建造聖殿的這個部分時，他有效地改變了猶太人看待外邦人和外邦人看待猶太人的方式。這個區域使外邦人得以進入猶太人的宗教。在這種方式下，帝國被帶進聖殿中，並且以圍繞在

聖殿旁邊的安東尼要塞（Antonine fortress）來完成這一切。更重要地，它強迫猶太人接受外邦人成爲他們宗教的一部分，這種方式是前所未見地。在這種反諷的景況中，猶太人對於禮儀潔淨的關切，便主導並超越了他們對於公義的關切。想必來處理動亂的軍隊，便是來自環繞聖殿的安東尼要塞。使徒行傳二十一章32節複數的「幾個百夫長」，以及掌管大約一千名兵丁的千夫長，還有現場至少需要兩百人的事實顯示，當時猶太宗教群體在聖殿中的所引起混亂程度。[4]保羅被抓到外邦人院的行動暗示，猶太人和外邦人藉著空間（即聖殿）隔離而創造的種族界限，現在必須暫時打破，因爲保羅是一位在福音職事內倡導打破種族障礙的外邦人使徒。這個事件也揭示，羅馬人隨時預備摧毀任何一個出現的反叛行動。在腓力斯（Felix）統治時期，羅馬人已經看見猶太人日益加增的叛亂精神。[5]根據塔西圖斯（*Hist.* 5.9）的記載，在腓力斯的錯誤管理之下，猶太地已經成爲無政府的混亂狀態。[6]合城的混亂，導致兵丁必須逮捕保羅（徒二十一33～36）。這個情況揭示一些有用的歷史情境，讓我們看見有一些猶太人不喜歡說希臘話（徒二十一37）。在使徒行傳二十一章38節中，對於保羅角色的更進一步誤解，揭露有一些靠近巴勒斯坦的革命行動存在；這些革命行動，與今日的恐怖分子活動有一些平行之處（例如，Josephus *BJ* 2.13.5）。[7]根據何模（Colin J. Hemer）具權威的研究，這些革命分子甚至和奮銳黨不同，他們比奮銳黨更早興起（Josephus *BJ* 7.8.1.262; 3.268）。[8]從路加在此的記錄，我們或許也可以肯定，路加試圖將基督教和保羅與政治革命活動分開的努力。[9]建造上帝的國度，不是經由暴力征服地上國度的方式。與羅馬人抗爭，絕對不可行！路加和保羅同是現實主義者。他們要竭盡所能地在制度之內工作。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

前往耶路撒冷的旅行，完全被烏雲籠罩。在耶穌和保羅之間的

平行中，前往加略山的道路，現在有了一個不同面貌的嶄新詮釋。危險大大地籠罩著保羅。不斷出現在整個路加福音的「謀殺」題旨，現在出現在使徒行傳的這個部分。路加福音四章24～30節眾人對耶穌的拒絕，已經給予了決定性拒絕的暗示。當保羅在他第一次宣教中帶領外邦人信主，猶太人也藉著趕逐他們，來拒絕保羅和巴拿巴（徒十三48～52）。在路加福音二十三章18節，當猶太群眾要求除掉耶穌並釋放巴拉巴，在審判中的耶穌面對了將要臨到的最壞之事。這無疑強調了，那些控告耶穌的人，罪咎有多深重。而在使徒行傳二十一章35節，群眾也以要求將耶穌釘在十字架上的相同方式，要求除掉保羅。在耶穌的審判中，群眾至少有一個「陪襯者」可以釋放；[10]但現在，逼迫保羅的群眾沒有任何人可以釋放。保羅的命運從一開始就被鎖定了。這實際是一件相當嚴重的事情。這誠然預示了，擺在這個旅行前頭的未知危險。這也無疑預示了，猶太人爲了逼迫耶和華的僕人耶穌和保羅，是何等的不公義。

猶太人的反對

故事情節

在使徒行傳二十一章37節中，保羅被捕，使他立即有機會向暴動者說話，尤其是那些因爲亞細亞猶太人之惡意謠言（徒二十一27）而誤解保羅的人。在得到千夫長的允許之後，保羅使用巴勒斯坦的希伯來方言（亞蘭語）向群眾說話。既然保羅所使用的語言是羅馬軍人所不懂的，這項演說就完全針對猶太人而宣講。他的辯護演說，是他自己信主的見證記錄（徒二十二3～21），由下列幾部分組成。

第一，在使徒行傳二十二章3～5節中，保羅論及他信主的情況。保羅首先談論他的出身是來自基利家的大數，和他在「這城

裡」（即耶路撒冷）的成長。保羅藉著提及迦瑪列來贏得群眾的信任；迦瑪列在公會中的地位，可由使徒行傳五章34節證實。對於凡想檢視保羅說詞的人，所有這一切都是可以證實的資訊和公共的知識。一些持懷疑眼光的學者，通常都摒除保羅在迦瑪列門下的出身，因爲這項聲稱從來沒有在保羅的書信中被明顯提及。不過，果曼（Michael J. Gorman）認爲根本沒有理由駁斥這項聲稱，因爲保羅的書信也展現某種類似拉比的聖經解釋傾向。[11] 爲什麼不就明說，如果路加大膽地虛構有關保羅教育背景的謊言，那麼其他知曉迦瑪列的猶太基督徒，不就會駁斥這項聲稱，並且使路加變得毫無信用嗎？保羅藉著這種方式陳述他的背景，其訴求乃是要群眾去驗證他的話語。接著，保羅繼續訴說他逼迫基督徒的熱心，來顯示他和反對奉「這道」之人的大祭司，如何一致地以下監和處死逼迫基督徒。

第二，在使徒行傳二十二章6～11節中，保羅論及發生在大馬士革的事情。在前往大馬士革的路上，保羅首先看見大光，並且聽到聲音對他說：「你爲什麼逼迫我？」（徒二十二7）他的同伴顯然看見大光，但沒有聽到對保羅說話的聲音。接著眼瞎的保羅被帶進大馬士革。

第三，在使徒行傳二十二章12～21節中，保羅顯示他信主所導致的後果。正面地，他遇見亞拿尼亞這位遵守律法的虔誠人。這項強調再度顯示，甚至在保羅信主之後，保羅也有虔誠的猶太人爲他的同伴。亞拿尼亞顯然爲保羅施行某種醫治，使保羅恢復視力。亞拿尼亞接著預言，保羅將要向萬人作見證，並且可以聽見那義者口中所出的聲音（徒二十二14～15）。保羅從亞拿尼亞受了洗，並且返回耶路撒冷。負面地，保羅也在耶路撒冷蒙受了來自上帝的啓示，得知自己爲主作的見證，將不被耶路撒冷接受。保羅在使徒行傳二十二章19～20節的回應主要說的是，他相信自己的改變非常激烈，足夠讓人們來接受他。主的聲音僅告訴他，要往外邦人那裡

去。主的聲音再度地證實了，保羅的異象和以賽亞的預言與異象相似；因爲在以賽亞書中，也有談到遭受眾拒絕的預言，隨之出現的便是關乎全然不同的宣教指示。[12] 如此說來，在路加的眼中，保羅是一位先知式的宣教士。

保羅的說明顯然十分簡要，因爲他並不想要顯示信主的每個細節，他的關切是回答許多猶太人對他的質疑：「爲什麼他現在往外邦人那裡去？」非常簡單地，問題的答案就是他不被自己的同胞接受，並且上帝告訴他往外邦人那裡去。

當耶路撒冷的群眾聽見有關針對外邦人的宣教時，他們再度變得難以控制（徒二十二22）。如果我們考慮猶太人當時身處的殖民情況，這回應是可以理解的。因爲甚至連他們的聖殿，都被羅馬人的安東尼要塞所圍繞。千夫長想要知道爲什麼群眾如此喧嚷，因爲他聽不懂亞蘭文。因此他叫人用鞭子拷問保羅。使徒行傳二十二章25～28節，保羅第二次在使徒行傳中顯示他的公民身分（參徒十六38及以下）。他的祖先一定是久居大數的公民，日期可以一直溯源至奧古斯都之前，當時龐貝（Pompey）將羅馬人的公民權給了大數的公民。更有可能地，大數和凱撒大帝的謀殺者打仗，因此大數的人民得到成爲羅馬公民的獎賞。保羅的祖先一直是那個利益的接受者，如今那個利益在上帝的主權計畫中，佳美地發揮了它的功用。亞當斯（Sean A. Adams）針對保羅這次對於公民身分的宣告，提供了特別的洞見。極其通常地，人們宣稱自己的公民身分，以避免眼前的受苦，因爲在宣告公民身分時，毆打囚犯的行動或命令必須立刻停止。[13] 然而，如果發現囚犯謊報他的公民身分，囚犯將遭受更嚴厲的毆打。路加沒有敘述更多毆打的根本事實，向提阿非羅證實了保羅的確具有公民的地位，他很可能擁有在大數和更廣之羅馬帝國的多重公民身分。如同耶穌，保羅爲了實踐上帝所定旨的使命，而被冤枉地定罪。

路加再度地暗示上帝掌控歷史的主權。事實上，出身就是一

個公民的保羅，在地位上就算沒有比百夫長和千夫長（徒二十二26～27）更優越，他也是與他們平等。這個情況在一世紀是相當眞實的，因爲軍人通常都是在尊榮地服役一段時期之後，才能獲得公民的身分。購買公民權的評論可能是反諷的，因爲如同威瑟林頓所指，公民權是不能購買的，除非某人認識局內人或使用賄賂的方式購買。[14] 布魯斯提出在革老丟掌政時，一些賄賂的眞實例子。[15] 這種不名譽的贊助人－被贊助人關係的可能性，清楚呈現於使徒行傳二十三章26節，因爲呂西亞的名字，實際是革老丟呂西亞。這無疑顯示他的公民身分，與革老丟的贊助有關。[16] 若果如此，這個評論再度反映了帝國公義的不完美。使徒行傳二十三章1～10節，開始了保羅在公會之前的辯護。這個演說的進行一點也不順利，其中可見談話中交織著身體的暴力。

在使徒行傳二十三章1節，保羅爲自己辯護，他陳述著自己是在履行對於上帝的責任。那時，大祭司亞拿尼亞吩咐站在旁邊的人打保羅的嘴，或許是因爲褻瀆的緣故。[17] 保羅使用履行責任的字彙，是來自公民身分的政治領域，意味某人履行他的政治責任。在這種說法下，保羅強調他的天上公民身分，實際超越了他的羅馬公民身分（徒二十二26）。保羅接著控告祭司因爲打他而違背律法，可能因爲保羅是一個羅馬公民。旁人的回應是，保羅剛剛毀謗了大祭司。爲了反擊這項聲稱，保羅反諷地回答，他不知道亞拿尼亞是大祭司。[18] 保羅以他一貫的機智，使用復活的聲稱來導致公會會眾的紛爭（徒二十三6～8）。路加在使徒行傳二十三章8節的敘事旁白，肯定了當時的紛爭。在混亂中，甚至到末了，有一些法利賽人和文士都看不出保羅有罪（徒二十三9）。然而，問題是群眾相當難以控制。幸好保羅有羅馬千夫長的保護，千夫長將保羅從暴民的烈怒中搶救出來（徒二十三10）。如同渥爾所言：「極其反諷地，保羅在外邦兵丁的營樓中，而不是在敬虔猶太人的會堂中找到平安。」[19] 更重要地，保羅有主的同在來鼓勵他，使他不但繼續在耶

路撒冷，並且在羅馬爲主作見證（徒二十三11：「當夜，主站在保羅旁邊，說：『放心吧！你怎樣在耶路撒冷爲我作見證，也必怎樣在羅馬爲我作見證。』」）。這個超乎尋常的異象事件，或許不是保羅所預期的，因爲他的願望只是要到耶路撒冷慶祝五旬節，並且爲主作見證。在保羅的困境中，上帝藉著顯示前面的道路和祂與保羅的同在，來肯定保羅的旅行。路加也使用異象的記錄，來帶出使徒行傳的轉捩點（徒十，十六9，十八9等）。保羅在此面臨了一個轉捩點，因爲他很快就會明白，他的旅行並沒有停止在耶路撒冷。

既然猶太人無法採取法律的途徑，他們便圖謀殺害保羅，採取非法的途徑（徒二十三12～15）。這個計謀牽涉一群極端分子，他們起誓若不先殺保羅，就不吃不喝。換言之，這些激進分子願意犧牲自己的生命，來看見保羅的死亡。他們所起的誓，似乎有一些宗教意義存在。這些激進分子訴諸於暴力行動，背後的眞相是他們成爲謀殺上帝使者的人；他們認爲自己在事奉上帝，然而實際上卻是在迫害上帝的使者。他們具體化了保羅信主前的本相。這種行爲和革命分子的行動相似，是保羅被誤認（參徒二十一38）或後來被指控的罪名（參徒二十四5等）。他們的指控不應該針對保羅，而應該針對他們自己。路加的刻劃揭示，人們時常熱烈指控他人的罪名，常常是自己所犯的同樣罪名。路加的文學巧筆顯示命運的對調：首先是保羅，他從逼迫者轉變成爲被逼迫者；其次是保羅的控告者，他們從控告者變成犯罪者。

因著保羅的家庭和社區的關係，他的外甥聽見了這項計謀，於是告知保羅（徒二十三16）。保羅隨之依循制度的層級，請他的外甥首先報告百夫長，而後報告千夫長有關這項計謀的警告（徒二十三17～19）。計謀的細節，直接來自外甥的口中（徒二十三20～21）。這些謀殺者約有四十人。他們的計畫是假裝要更詳細查問保羅，因此將他帶到公會，而後殺害他。保羅的外甥相當年輕，可以讓千夫長拉著他的手（徒二十三19）。雖然資訊來自一個少年人，

保羅引起爭議的傾向，還是導致軍隊的謹慎行事。因爲危險和或許是外甥的年紀，千夫長囑咐少年人不讓任何人知道他們的對話。千夫長的命令，顯示耶路撒冷的情況，甚至在公會之內都是不安定的。對於外邦人的激進憤怒，已經劍拔弩張了。尤有甚者，這個描述揭示猶太人自己都無法在自己的人民中間施行公義，他們竟然必須訴諸於非法的策略。路加向提阿非羅展現，眞正帶來危險的，不是保羅，卻是那些因錯誤理由而爲律法大發熱心的人。羅馬對於保羅的基督教，實際上沒有什麼懼怕！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

「好人」的平行圖像，從路加有關耶穌的討論便已開始，目的是爲了指向保羅。路加對於保羅名聲的辯護，不是從保羅開始，而是從耶穌開始。路加指出，雖然猶太人從頭到尾都反對耶穌和保羅，但耶穌和保羅卻一直關切著耶路撒冷的福祉。現在他們到了耶路撒冷，保羅經歷和耶穌相似的命運。耶穌起先受到好的接待（路十九37）；而保羅也從「弟兄們」的身上，受到好的接待（徒二十一17～20）。當耶穌到達聖殿時，他對聖殿展現友好的態度（路十九45～48）；保羅在使徒行傳二十一章26節，也表現同樣的態度。換言之，路加的用意，不在於顯示耶穌或保羅在導致帝國混亂的事上是無辜的；他更要顯示，猶太人其實無需懼怕這兩個人。事實上，法利賽人中間的意見也分歧了。這不是許多新約學者都會注意到的。在使徒行傳五章34～39節中，迦瑪列——一位法利賽人，爲耶路撒冷的使徒辯護。而在使徒行傳二十三章9節中，也有法利賽人在公會中爲保羅辯護。他們因此在違犯猶太律法的事上是無辜的。他們對猶太國所提出的方案，至多是富爭議性的，但絕對沒有違犯上帝的律法。然而，逼迫這兩個人的猶太團體，確實犯罪了。路加很早就暗示了他們的憤怒。在耶穌的審判中，猶太人呼喊「除掉這個人」。路加使用這個希臘文的相同短語，來描述耶穌和保羅

（路二十三18；徒二十一36）。在路加的評估中，耶穌和保羅都沒有向猶太人宣戰。如果眞有的話，也是猶太人先行發動的。

當我們聆聽保羅第一人稱的演說，爲使我們更清楚一些細節內容，和使徒行傳第九章之細節放在一起相互比較，成爲相當重要的觀察。兩者之間有一些平行之處，但更重要的是它們的相異之處。許多學者嘗試協調這些細節。我相信如果沒有經過一些審愼的創意思考，我們近乎不可能協調使徒行傳中有關保羅信主的三個記錄。最佳的解讀策略，就是將不同之處視爲刻意強調的相異點，以適切某個獨特經文段落的情境。讀者無需認爲這類不同之處，違反了聖經默示的原則；這種擔憂實非必要。現代讀者常常變成緊張大師，因爲他們認爲必須將所有的經文都合理化；現代讀者沒有將路加的演說記錄，當成是要達到修辭目的的文學作品。實際上，不同之處眞確地顯示這些是歷史的事實；因爲如果每個細節都天衣無縫地融合在一起，那麼路加虛構這些內容的可能性反而相當大了。

第一，使徒行傳九章7節顯示，同行的人聽見聲音卻看不見任何人。而在使徒行傳二十二章9節中，同行的人看見了光，卻沒有聽明說話的聲音。使徒行傳九章7節的「聽見」一字，和具所有格形式（genitive form）的「聲音」（voice／τῆς φωνῆς）連結。而使徒行傳二十二章9節的「聽見」一字，則和具直接受格形式（accusative form）的「聲音」（voice／τὴν φωνὴν）連結。許多翻譯者針對這個不同之處，將使徒行傳二十二章9節譯成「了解一個聲音」的含義，而不僅是「聽見聲音」，因爲聲音具有不同的希臘文格式。

第二，使徒行傳第九章沒有記載使徒行傳二十二章17節的異象。

第三，使徒行傳第九章，沒有記載保羅在使徒行傳二十二章10節所提出的一個問題：「主啊，我當做什麼？」使徒行傳九章4～6節的次序，顯示保羅在同行的人聽見聲音之前就站起來；而使徒行

傳二十二章10節的次序，顯示保羅在同行的人看見那光之後才站起來。

第四，使徒行傳九章10～16節記載亞拿尼亞的異象，而使徒行傳二十二章11～13節則沒有這項記載。取而代之地，使徒行傳二十二章13節的強調是亞拿尼亞的醫治。

第五，使徒行傳九章17節包含耶穌差派亞拿尼的簡要討論，而使徒行傳二十二章14節則討論，父神將成爲外邦之見證人的使命交託保羅。

第六，使徒行傳九章19節以保羅眼睛上的鱗掉下爲焦點，而使徒行傳二十二章16節則以受洗爲焦點。[20]

第七，使徒行傳九章23～25節論及保羅與猶太人的衝突，而使徒行傳二十二章17節則論及保羅在聖殿禱告時所見的異象。

相異的內容和相異的原因一樣重要，因爲相異之處顯示作者的強調。那麼究竟什麼是路加的強調呢？

從強調和目的的總結來看，保羅的演說主要是爲了辯護他屬於猶太群體的合法性。從「聽見」到「沒有聽明」的進展，清楚顯示和保羅同行的猶太人，並不了解當時究竟發生何事。萬一他們回去並且流傳有關保羅之經驗的謠言，這將使他們的說詞變得不可靠。我相信這是在沒有直接稱保羅爲使徒的情況下，證實保羅使徒權威的一種方式。他和使徒行傳一章21～22節中的使徒一樣，成爲主耶穌復活的見證人。保羅在聖殿中的私人異象，雖然只憑藉他自己的話語，卻因地點而顯得重要。更確切地說，即便是在保羅信主和蒙召之時，他都沒有讓自己和聖殿完全分開。在保羅的話語中，他確實問耶穌他當如何行，而這也爲他的整個信主經歷，設下了順服的基調。換言之，他對外邦人所作的宣教，完全是上帝的旨意。有趣的是，在保羅發表有關外邦人的評論之前，猶太人沒有反對他的異象經驗。可見，他們毫不在乎保羅的異象經驗和是否合乎律法的根源問題，他們所關切的乃是種族的議題。在保羅自己的說明中，亞

拿尼亞的角色似乎不那麼顯著，或可說是更爲聚焦。保羅惟一想要關注的事情，是亞拿尼亞爲他施洗，和保持約翰之悔改與早期基督徒之禮儀的角色。亞拿尼亞也預言保羅的職事，這個清楚迴響了司提反在使徒行傳七章52節中的陳述。張永信在他的註釋中指出，保羅的演說具有顯示「保羅的宣教」爲中心點的交叉配置形式（徒二十二14～15）。[21] 如此說來，保羅在沒有違反猶太教的同時，顯示他與耶路撒冷教會的完全團結。總的來說，在這個演說中，保羅展現他是一個沒有違反任何律法的十足猶太人。雖然在上帝的命令之下，保羅導致例外的存在，但他的基本原則從未改變。顯然這例外是導致群眾不滿的原因。

路加三次記錄所有這些內容，代表他熱切地要將基督教合法化成一個眞實的信仰。在路加的時代中，沒有任何一個宗教可以如此快速地改變一個激進分子的生命。熱切逼迫教會的保羅，如今熱切地爲他從前逼迫的信仰辯護。路加竭力地顯示保羅是一個有學問和合邏輯的人，因此表明保羅並沒有瘋狂。克羅斯利（James Crossly）因最近和伯德的對話，而使他的學術懷疑論爲人所知。他並不反對路加在此爲基督教和復活提供最大論證的證據。[22] 原因相當清楚。除非有人願意完全拋開普通常識，並且明說保羅——古代世界最偉大的思想家之一——瘋狂了，否則實在沒有任何方式可以反對保羅的經驗。沒有人（甚至最懷疑的人）願意稱保羅爲白癡或瘋子。

與其他辨明合法性的記錄比較，究竟這個有關信主的演說，具有什麼功能呢？我相信蒙召是獨特的，但它的功能和其他有關辨明合法性的記錄是一樣的。舉例來說，耶路撒冷教會、撒馬利亞教會、哥尼流的家庭和施洗約翰的門徒受聖靈，清楚揭示這些人和團體是上帝的子民。如此說來，聖靈成爲敘事的合法化力量。保羅的蒙召是合法化力量運作的結果，它和耶路撒冷教會的五旬節一樣重要。保羅的蒙召獨一無二，與其他的使徒或門徒無關。無怪乎這繼續被提及，正如同受聖靈是爲了合乎使徒行傳一章8節之宣教的人

民群體一樣。既然使徒行傳一章8節之宣教的人民群體需要合法化的力量，這個宣教的先知也需要它！

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

提阿非羅將從這個漫長的敘事學習良多。第一，他學到保羅的福音既不反對猶太人的律法，也不反對羅馬人的法律。身爲一個羅馬公民，保羅也藉著將福音傳給萬人，顯示他身爲世界公民的身分。保羅的普世福音，應當使提阿非羅的眼光，超越他所身處的帝國制度。第二，提阿非羅學到保羅跟隨著耶穌的腳蹤行，因此合法化了他所宣講的福音。雖然表面上，保羅對於外邦人的應用似乎大異其趣，但他的福音完全和耶穌的相符一致。第三，提阿非羅藉著注意保羅以人們可以接受的個人例子爲訴求，從保羅的演說中學到一項倫理的教訓。他的信主見證，是福音大能最有力的見證。這爲提阿非羅應當如何分享他的信仰，立下了根基。我們也可以從這段經文，學到許多今日世界和今日信仰可以應用的現代教訓。

一個可以學習的負面教訓，是猶太人對於禮儀的重視：首先可見於保羅的禮儀姿態；其次可見於他們關上內院之門，來避免流血玷污的行動。這個似乎無惡意的例子，顯示猶太人邪惡的心態。他們關切的是膚淺的潔淨。同樣的問題，可見於只關切別人對自己的看法，或他們在別人面前的表現如何，卻在內心滋生惡毒動機的基督徒。這段經文揭露，外在未必總是內心光景的正確標示。外在可以愚弄他人，甚至愚弄自以爲的確公義和良善的罪人。此處對於猶太人的刻劃成爲一種警告：錯誤的心態，將使禮儀變得毫無意義。

路加的刻劃爲我們帶出的另一個負面現代教訓，來自於那些激進猶太分子的畫像，他們仍用保羅信主前的生活方式來過活。保羅甘願爲福音犧牲自己的生命，和謀殺者爲了除滅仇敵的奮不顧身，

兩者之間的生命對照相當驚人。因爲趨使兩方行動的意識型態，實際大異其趣。我相信這些激進分子是自認爲爲了眞理而戰。可悲的是，甚至在當代的教會中，也有許多這類的救世軍存在。我記得一位我所尊敬的神學院教授曾經說過：「如果你要打仗，你最好選擇值得犧牲的理想。」容我將那句話作些創意的修正：「生命中值得我們犧牲的事情並不多。你選擇爲其犧牲生命的議題，強烈地代表你所活出的生命。」我認爲這位神學教授的說詞，對這些激進分子而言相當適切。這些人願意爲錯誤的議題而死。他們並非只是「壞人」，卻實在可悲，因爲他們眞以爲自己在事奉上帝，但實際上他們極力抵擋上帝的職事。在我個人的經驗中，我曾經看見一些基督徒，發誓他們將爲某些最微不足道的理想（例如一些教義的細節）而死，或爲某些教派和意識型態而戰。我甚至從一個基督徒領袖的口中聽過（希望是誇大其詞），她願意爲**反對**世俗心理學的爭戰而死。這種微不足道的事情，至多不過是個人能力和時間的浪費，最糟的是他們使上帝的國度受到損害。這種對於細節的著迷，來自博克所稱的「傳統主義」，它有可能毀滅它試圖支持的根本信仰。[23] 這些人毫無必要地危害了許多在他們周遭的人士。他們有時對自己有害，並且常常對他人有害。這些可憐的猶太激進分子讓我們看見，如果我們必須爲一場戰爭而死，就必須選擇一個正確的理想。因爲只有傻瓜才會不必要地犧牲生命或白白爭戰！

第14章

在腓力斯面前的審判

（徒二十三23～二十四27）

「但有一件事，我向你承認，就是他們所稱為異端的道，

我正按著那道事奉我祖宗的神，又信合乎律法的和先知書上一切所記載的，

並且靠著神，盼望死人，無論善惡，都要復活，就是他們自己也有這個盼望。

我因此自己勉勵，對神對人，常存無虧的良心。」

（徒二十四 14～16）

引言

保羅繼續他傳揚福音的工作，不僅進入耶路撒冷的猶太人民中，並且進入猶太地的上流社會中，也就是這個個案中的腓力斯大人（徒二十三23～二十四27）。再次地，路加對於使徒行傳一章8節的強調，將在保羅前往羅馬被人拘禁的進展中概略地展現（儘管沒有撒馬利亞）。這不僅是審判而已；所有的細節都在上帝的掌控之下。使徒行傳接下來的記載，基本上就是一系列發生在羅馬法庭脈絡中的故事。雖然羅馬法庭和我們對於公平或公義的理念相差甚遠，但我們仍然必須從羅馬法庭的社會情境，來解讀這些故事。更確切地說，羅馬的審判通常都比較關切維持羅馬的良好名聲。道德和公義相當重要，但最重要的基礎還是羅馬的好名聲。[1]然而，保羅的審判護衛了上帝的好名聲，遠遠超越羅馬的好名聲。下面一系列的審判，將展現保羅如何在帝國法律制度內斡旋。它也從保羅向政府官員說話的方式，來顯示保羅的修辭能力。雖然羅馬法律統管猶太人，但上帝的手爲了宣教的目的而統管萬人。

保羅往凱撒利亞的旅行

故事情節

在使徒行傳二十三章23～35節中，路加記錄了保羅前往和抵達凱撒利亞的旅行。就像任何一個古代的地理一樣，路加的地點具有濃厚的意識型態和象徵意義。單是凱撒利亞的提及，就激發了一系列的圖像，如羅馬的帝國統治和它與猶太人的關係，以及在撒馬利亞地區的猶太人、外邦人和撒馬利亞人之間的權力鬥爭等。起初，這個城市爲大希律所重建，並且爲了向凱撒大帝表示敬意，而將城市命名爲凱撒利亞（Josephus *AJ* 15.7.3）。在巴勒斯坦，凱撒利亞是

羅馬帝國主義的至高象徵，因爲它驕傲地承擔了「凱撒」的屬名，這個名字用在從朱利烏斯凱撒開始的每一位皇帝身上。根據約瑟夫（*AJ* 15.331）的描述，希律以美麗的宮殿裝飾它，並以強大的要塞保護它；但同時希律也嘗試控制猶太人和外邦人之間的種族緊張。保羅即將勇敢對抗在猶太地區中最強大的帝國力量。每五年，凱撒利亞爲了向奧古斯都表示敬意，而舉辦羅馬的運動競賽，競賽在希律皇宮旁邊的巨大圓形露天劇場和競技場中舉行（在它的西北邊有一個賽馬場）。[2]如果有人懷疑這個故事是否蘊含任何帝國意義，他只要看看獻給奧古斯都的神廟即可；這個神廟的大小和美國足球場一樣，它座落在所有人都可以看見的港口，也容納了兩個巨大的雕像，一個是皇帝的，另一個是女神羅馬的。[3]在保羅的時代，凱撒利亞是巴勒斯坦的首都，這解釋了爲何腓力斯和後來的非斯都，都在那裡有住所，並且在那裡聆聽審判。使徒行傳二十三章35節提及，保羅被監禁的地點是希律的衙門，實際也是巡撫的官邸。這個地點具有高度的象徵性，因爲大希律建造它作爲他的夏季別墅。那是一個位處私人海灘的政治展示品，它所使用的堅固磚頭可以長久抵擋強烈的海浪，希律還以一個奧林匹克尺寸的游泳池完成他的別墅建築。雖然這不是保羅第一次面對帝國制度，但這可能是到目前爲止最重要的一次對抗。路加對於這個地點的重複提及，展現凱撒利亞對他、保羅和甚至提阿非羅所具有的象徵理念。

羅馬軍力的顯示，也明顯地爲這個故事增添了帝國的色彩。在使徒行傳二十三章23節中，護送保羅的武裝隊伍相當驚人：步兵二百、馬兵七十、長槍手二百。[4]四百七十人的總數，相當於半個羅馬要塞防守部隊。[5]在保羅脫險之後，隊伍的部分兵丁將返回耶路撒冷（徒二十三32）。這強調了羅馬人如何嚴肅地處理這件事。這也強調了耶路撒冷的羅馬和平是如何的不穩定，以致一個如此裝備良好的軍隊，必須用來保護一個普通的羅馬公民。帝國制度對猶太人一點也不管用。同時，我們也看見羅馬軍隊的強大，它竟然能夠爲一個

囚犯派出這麼多人力。

在使徒行傳二十三章25～30節中，千夫長寫了一封正式的信函交給巡撫。我們不確定路加如何拿到這封信。或許保羅曾經向路加訴說這封信的大概內容，因爲它相當簡短。一般來說，這種法律文件都以拉丁文撰寫。因此很有可能的是，路加沒有逐字紀錄這封信的內容，而是用希臘文將其摘要寫出。根據使徒行傳二十三章26節的書信問安，千夫長的名字革老丟呂西亞終於被揭露。這封信的內容，基本上是爲保羅沒有犯任何該死的罪提出解釋；並且將保羅送到腓力斯那裡，以使公會可以提呈它的案件。寫信者謹愼地略去有關捆綁一個羅馬公民的細節，因爲這將羞辱他自己。他倒是刻意顯示，他的確拯救保羅使他免受不合法的鞭打。千夫長從這封顯示他自己是一個最負責的羅馬統治代表，得到了益處。尤有甚者，因爲猶太人試圖謀害保羅，所以保羅被送到腓力斯那裡接受保護。當腓力斯在等待控告者來到時，保羅最後也抵達了凱撒利亞。

在使徒行傳二十四章1節，控告者在大祭司亞拿尼亞、幾個長老和一個名叫帖土羅的律師的率領之下，也來到了凱撒利亞；在明白這個案件有多嚴重的情況下，控告者找了一個律師來還擊呂西亞送來的信（徒二十三26～30）。換言之，保羅最後的辯護和來自呂西亞的信函，已經成爲他們的威脅，因此他們必須採取謹愼的法律步驟，來保證一個他們所要的結果。畢竟，如果保羅有很強的教育背景，那麼他的修辭訓練可能使他成爲一個無法擊敗的堅固力量。路加爲一個言辭的爭鬥布置了舞台，其中律師首先提出他的案子。費茲梅爾指出，這是使徒行傳惟一一處，以直接辯論的形式所出現的演說，辯論雙方分別是帖土羅和保羅。[6]帖土羅的演說，從使徒行傳二十四章2節延續至9節。通常這種審判都是公開的。因此，凡這些人所說的，不僅會影響審判官，並且會影響公眾。這個演說是一個藉著訴求於羅馬和平的理念，而玩弄謊言的遊戲；羅馬人只要和平！他們不要麻煩！呂西亞似乎將保羅視爲一個受害者，而不是

製造麻煩者。帖土羅的控告則是反面的。我們必須注意這些猶太人的詭詐，因爲他們沒有提及有關外邦人玷污聖殿的猶太教義；這是先前猶太人與保羅發生爭辯的經文（徒二十一28）中，已經討論過的。更確切地說，他們的控告渲染了保羅玷污聖殿和導致暴動的議題。藉著將保羅描繪成某種拿撒勒教黨的革命分子，他們希望利用帝國的懼怕來反對保羅。然而，使徒行傳二十三章15節顯示這些相同的猶太人，才是眞正的麻煩製造者。他們根本不關切實情，他們只想尋找羅馬法律的漏洞，好將保羅關進監牢中。這些等同於叛國的嚴重控告，就是最後使猶太國家陷入公元70年耶路撒冷被毀的原因。

在使徒行傳二十四章10～21節中，保羅逐項反駁猶太人的控訴。他的陳述是自使徒行傳第二十一章到現在，所發生之事的簡明摘要。在短短幾天之內，卻發生了許多事。現在路加所有的細節都清楚了。保羅首先向腓力斯陳明，他在耶路撒冷只留了十二天。其中包含他從耶路撒冷到凱撒利亞的五天，和雅各與同伴建議保羅行使的七天潔淨禮儀（徒二十一26～27）。聖殿現在有保羅何時抵達的記錄。接著在使徒行傳二十四章14～16節中，保羅提出他自己在猶太教見證中的宗教層面。毫無疑問地，保羅嘗試將討論帶離羅馬法律回到原先方向，因爲他的反對者所訴求的安全議題，並不是眞正的關鍵。相反地，他們眞正用來陷害保羅的議題，是很猶太宗教的，關乎他們祖宗的上帝及復活的問題（徒二十四14～22），而這實際是羅馬人毫不在乎的議題。路加顯示這些猶太人相當接近眞理，因爲他們確實能夠辯論有關復活的事，這是羅馬人毫無概念的；然而，這些猶太人也相當遠離眞理。保羅的反駁非常成功與直接，因爲保羅提出他在聖殿中有潔淨的記錄，而非對於聖殿有所褻瀆。[7]他顯示他的控告者，恐怕已涉嫌毀謗；他們是說謊者！至於言談中提及的猶太祖先，保羅側重的也是傳統而非核心信仰，禮儀而非教義。這些事情儘管在猶太人的生活方式上很重要，但正如布魯

斯正確指出的，他認爲這些「既不是救贖的必要，且對良心沒有約束力。」[8]

在解讀保羅的整個辯護時，保羅爲了一個實際的理由，而繼續認同聖殿和猶太教事實上是重要的：在羅馬的法律下，猶太教是正式的宗教，而基督教則不是。保羅也揭示他爲了慈善的目的，帶著幫助窮人的捐項來到耶路撒冷（徒二十四17）。保羅如今成爲來耶路撒冷幫忙的贊助人代表。他是施惠者，而不是叛變者。針對施惠的這項陳述，可能是他進一步顯示外邦宣教特別對耶路撒冷的窮人大有好處，並且對羅馬社會穩定有一般性好處的證據。這是回應帖土羅誣告保羅政治擾亂的一個有力與直接的駁斥。對羅馬人而言，這應該是一個好消息；因爲任何因食物短缺而造成的暴動，都讓羅馬軍隊疲於奔命。羅馬人應該爲保羅解決可能的猶太人動亂而感謝他；猶太人的混亂，是因爲腓力斯在統治猶太地時的行政損害而造成。保羅來到耶路撒冷，實際減輕了羅馬人的許多工作。

在兩方的對照中，路加表明他的立場。路加展現出一個有智慧又有透明度的保羅，和沒有智慧又不誠實的敵對者。路加也展現保羅和猶太人之間的相反進路，爲要顯示猶太人試圖操縱法律的制度，來解決宗教的事務。帖土羅的長篇好話和保羅相當簡短的引介之間的比較，揭示猶太人嘗試藉著情感（而非法律）來操縱腓力斯的手段。帖土羅的關切，代表猶太人使用的策略，企圖使用審判來保持羅馬之代表的好名聲。相反地，保羅所在乎的是上帝的名聲，而不是人的美名。保羅藉著以宗教爲焦點，來揭露他們的意圖。保羅的演說惟一可能的羅馬色彩，就是他對於身爲一個窮人之贊助者的提及；羅馬人對於這點應當沒有問題。總而言之，路加在那些控告保羅者的正直上，投下了好大一層陰影。

因著某些原因，腓力斯對保羅所談的「道」並不陌生，照道理，他應該可以對保羅的案件，馬上作出有罪或無罪的審判。[9]不過歷史告訴我們，在制衡具有極大力量的猶太人和外邦人之間的關

係上，腓力斯屢屢陷入掙扎。當時的日期大約在公元58年前後。他對於「道」的熟悉，可能是因爲他和猶太女子土西拉結婚的緣故（徒二十四24）；土西拉或許已經熟悉這「道」。雖然到如今，距離這「道」最初的建立已經超過二十年，「道」還是沒有任何變弱的跡象。這清楚顯示，路加福音三章4～6節所陳述的彌賽亞職事，已經在猶太教中成熟與結果。到現在，基督教的信徒已經被視爲一個獨特的團體。土西拉是一個有名的人物，她是希律亞基帕一世（在使徒行傳第十二章死亡的那位）最小的女兒。腓力斯對於「道」的熟悉，展現了基督教甚至已經滲入巴勒斯坦的上層階級中。當保羅講論公義、節制、和將來的審判時，腓力斯甚覺恐懼；或許因爲腓力斯曾經說服以美麗聞名的土西拉，離開她原本的丈夫好嫁給他（Josephus *AJ* 7.2）。[10]在路加的寫作中，「公義」一字暗示著敬虔的信徒所具有的倫理公義。這裡的公義，和保羅在書信中使用的因信稱義比較無關。[11]尤有甚者，保羅根據人們對腓力斯的所知，向腓力斯說話（參Josephus *AJ* 20.141-143）。腓力斯並不公義，因爲他強迫一個女人和她的丈夫離婚。他不善於節制，因爲他的慾望征服了他任何的倫理標準。惟一他所有的就是審判。腓力斯虧缺了上帝的標準。布魯斯建議，路加在此給羅馬的官員一個正面的刻劃。[12]我並不同意。因爲當腓力斯試圖在兩方面利用保羅時，他的腐敗全然顯露；首先他指望保羅送他銀錢，其次他要討猶太人的喜歡（徒二十四26～27）。保羅顯然有很多錢，至少他看起來如此。

路加也顯示，保羅在法律的情境中，是一個相當能夠爲自己名聲辯護的辯護者。猶太人對保羅的控告，很有可能變成政治事件，而使保羅陷入嚴重的情況中。哈柏德正確地指出：「保羅可以將犯罪的控告減低成一個神學的議題，將他的傳訊限制在他在耶路撒冷的活動，並且除去那些沒有出現在聽審中的亞細亞猶太人的控訴。」[13]雖然自由是不可以買賣的，但審判的權宜卻是可以的。本質上，腓力斯爲了金錢，而將保羅留在監裡當作人質。如此地，腓

力斯和彼拉多一樣邪惡，因爲他們支持人的公義。[14] 瑞斯克（Brian Rapske）建議，或許腓力斯視保羅爲一個相當普遍之黨派的領袖，因此如果保羅被他定爲有罪，很可能會導致麻煩的產生。但路加的刻劃卻不容許這種推測。[15] 根據腓力斯和猶太人的關係，他的「腐敗」是可以理解的。何模指出，腓力斯需要和凱撒利亞的猶太人和解，因爲他們立即前往羅馬控告他（Josephus *AJ* 20.8.9.182）。[16] 因著這個審判，腓力斯和他屬民之間的關係，已經到了無法修復的緊張地步。如果腓力斯治理不善，他將陷入被免職的危險中。那麼保羅就成爲一個腐敗統治者和政治情境的受害者，而不是一個普通的罪犯。直到如今，在全世界的法律建構上，羅馬的法律還是最大的貢獻者，更何況對當時一世紀的世界更是如此；羅馬人對於這項成就相當驕傲。但路加揭示甚至在最好的制度中，人腐敗的本能還是無法控制。完美的制度還是可以被不完美的人類破壞！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在路加－使徒行傳之間，這段經文有許多顯著的平行。既然舊約聖經含有關於死人復活的一般教導，耶穌也在路加福音二十章37節教導復活，之所以如此，主要是因爲一些撒都該人不相信復活之事（路二十27）；同樣地，保羅也在使徒行傳二十三章6～8節，二十四章14～15節，和後來的二十六章6～8節，論及死人的復活。我們可以看到，出現復活討論的背景，往往都是爲了某個猶太宗教的問題。在使徒行傳重複三次的「復活」題旨，不僅透露保羅遵從耶穌的教導，並且顯出保羅最初被拘禁的議題，是與基督有關的宗教問題，而非敵對者嘗試提出的次要議題。帝國官員對保羅的最初判決，和耶穌的毫無兩樣。[17] 兩者都沒有犯任何該死的罪名（徒二十三29；路二十三14～15）。保羅三次提及有關復活之事，具有兩個重要的目的。第一，它將聽眾的注意力，轉向猶太人起初控告的情境。第二，它是保羅迫切想要分享之福音的一部分。

使徒行傳這段經文可能和路加福音十二章10～12節平行，不過並非十分明顯。在路加福音十二章10～12節中，耶穌預言甚至在使徒沒有思慮如何分訴時，聖靈必要指教使徒當說的話。保羅的演說的確有力！沒有人可以對保羅的演說無動於衷。當保羅講論時，腓力斯開始懼怕（徒二十四25）。雖然使徒行傳的經文沒有提及聖靈，但整個結果和耶穌所預言的極其相似。事實上，在演說者心生的懼怕方面，甚至可以回溯到最被聖靈充滿的耶穌（路九7～9）。希律安提帕確實被耶穌的所行大大威脅，以致他試圖殺害耶穌（路十三31）。如果我們仔細地解讀路加福音九章7～9節，我們將發現希律所聽見的實際上是十二使徒的工作，但他將其誤認爲耶穌的工作。換言之，威脅不僅來自耶穌，並且更重要地，威脅來自國度僕人的能力。在這個了解之下，路加福音十二章10～12節不過是顯示能力來源出處的補充說明。接著門徒跟從祂的方式去工作。最後，當聖靈來臨時，保羅成爲路加福音十二章10～12節所講論的另一位典型人物。更確切地說，使徒行傳一章8節的國度應驗，絕對不會無聲地消逝！

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

提阿非羅可以從這個事件中學習良多。保羅面臨審判之時，誠然沒有機會預備自己。他似乎不斷地從一個拘留所轉至另一個拘留所。然而，主一直與他同在。提阿非羅應當發現，信心並不是在一個人成爲福音的見證之前，就擁有所有的答案。信心就是踏出下一步，如此而已！根據尊榮與羞辱的羅馬文化，保羅有時也必須逆向而行來推展福音。[18] 被監禁是極大的羞辱。然而，他抓住每個機會來贏得尊榮；不僅是爲自己，更重要的是爲耶穌的復活。這無疑表示，許多時候像提阿非羅這樣的信徒，必須作許多不被社會接受的

事情，才能成爲耶穌的見證人。

另一個需要學習的功課，也是提阿非羅必須繼續學習的，就是羅馬行政長官在國度中的身分。腓力斯是一個負面的例子，因爲他知曉國度的福音，卻沒有使用他的力量來支持福音。提阿非羅也在這種時候，被放在重要的地位上，使他能夠幫助基督教理想的完成。相同的信息或許對一世紀所有的上層社會基督徒，都一樣適切。它不僅是保羅無辜的辯護，它甚至超越其上，直呼一世紀所有的基督徒菁英分子幫助福音的擴展，以使使徒行傳一章8節可以成爲一個應驗的現實！

當我們解讀路加對於審判的刻劃時，有些功課對於現代教會也相當鮮活。大祭司和他的領袖毫不關切眞理，因爲他們無法面對眞理。取而代之地，他們只想保護自己的國度。如果他們關切眞理，首先他們就不會殺害耶穌；然而，他們卻反其道而行。我們必須注意的是，這些人都是猶太人所謂的屬靈領袖。同樣的情形，也可見於今天宗教信徒的許多（不是所有的）屬靈領袖身上，甚至（或許我應該說「尤其」？）在福音派基督徒中間。每當自我利益的保護成爲首要優先，眞理很快就被犧牲。自我利益常常變成不道德的方法，就像他們使用謊言試圖毀滅保羅一樣。福音派中間最毒害人（但最普遍）的傷人伎倆，就是耳語中傷持有不同意見的人。我看見這類的事件不斷發生。許多這類的耳語刻意以敬虔的外貌出現，到一個地步使不明實情的基督徒大眾，都無法分辨這些人所說的眞假。

經過一段暗中的醞釀之後，耳語最後成爲響亮的抱怨和控訴。如果我們觀察帖土羅如何提呈案件，我們可以看見當他和腓力斯說話時，他以帝國對於不安的懼怕爲訴求。在衝突發生時，訴諸懼怕和不安仍然成爲許多福音派對話的方法。就目前而言，這類不道德修辭伎倆最有名的用語，就是「自由派」或「靈恩派」。即便被攻擊的人不是自由派或靈恩派（這兩個措辭的意義，是另一個值得

討論的題目），但這類的標誌無疑會造成明顯的傷害。爲使控訴眞正有效，有些人可以將控訴建構爲下列：「你認爲某某人是自由派的嗎？還是說，他是靈恩派的？」的問題形式。藉著向足夠的人提出這類問題，這類問題就成爲事情的陳述。如果有人說：「是」，那麼控訴者就達到他的目的了。爲使他的耳語能夠準準地中傷他的對手，控訴者一定會假裝客觀地繼續提問：「**你**認爲他在哪方面，是一個自由派或靈恩派的人？」因此一個傳一個地，謠言就滿天飛了。此時，控訴者可以藉著如此說：「某人並不像**大多數**的福音派那樣保守／正統」，更進一步地打擊受害人。那些標誌是福音派圈中許多人的漏洞和痛處。他們以相當嚴重的方式，傷害了國度的理想。當受害人的名譽開始大幅下跌，攻擊者就在講台上藉著神祕地講論：「**有一些人**是自由派和靈恩派的……」，爲受害者判決了蓋棺定論的罪名。因爲保護自己利益的人士從來不提對方的名字，使得他總是可以否認自己正在談論一個眞實的人物。在任何人可以看清事實之前，控訴者將像一個王子，而他的對手則像一個乞丐。信徒們，應當謹愼小心！在現今的福音派世界中，還是有許多帖土羅存在。

第15章

在非斯都面前的審判

（徒二十五1～22）

保羅來了，那些從耶路撒冷下來的猶太人周圍站著，

將許多重大的事控告他，都是不能證實的。保羅分訴說：

「無論猶太人的律法，或是聖殿，或是凱撒，我都沒有干犯。」

（徒二十五7～8）

引言

比起先前的旅行，以及在猶太人和非力斯面前的審判，此處這個故事顯得相當簡要；但它仍然值得我們仔細觀察，因爲它是保羅必經審判的一部分。經文中（徒二十五1～22）保羅與耶路撒冷的問題，是故事情節的轉折處，和其他故事合成一體。從中我們持續看到保羅與兩個也界間的關係：其一爲外邦人的世界，另一則爲猶太人的宗教世界。更重要地，它顯示出上帝的手在過程中如何容許保羅來實現使徒行傳一章8節。審判是其次的；最重要的乃是宣教。這段經文相當簡短，它是一個樞紐，銜接了腓力斯這個充滿漫長演說的起始審判，和在亞基帕二世面前的較長審判。這個轉折實際必要，因爲就如我們將看見的，腓力斯的審判與保羅的無辜較爲相關；在亞基帕二世面前的演說，則與爲福音作見證較相關。而在兩者之間的審判（即與非斯都的互動），則再度證實了保羅的合法性。這段經文對於現代歷史學家，也具有高度的歷史價值；因爲除了約瑟夫之外，它對於歷史的非斯都，提出了最詳細描述的記載。

初審（徒二十五1～12）

故事情節

在兩年中發生的所有事情，都被總結在使徒行傳二十四章27節中：「過了兩年，波求・非斯都接了腓力斯的任；腓力斯要討猶太人的喜歡，就留保羅在監裡。」腓力斯對於金錢和權力的貪婪，勝過了他對於帝國公義的持守。他所表現的和保羅在使徒行傳二十四章25節所論的公義完全相反，因此他將面臨永恆審判的定罪。將在審判上極富爭議性的保羅，交給他的繼任者，是腓力斯典型且廣爲人知的不負責任。現在透過路加我們將要看看，在使徒行傳二十

四章27節從腓力斯手中接管保羅之案件的非斯都，是否會有較佳的作爲。許多學者根據羅馬監禁犯人的方式，對保羅被留在監獄裡的漫長時間甚感驚訝。[1] 許多較小的案件根本不需上達巡撫的高層法院，只要都市的行政首長處理即可；因此許多案件可以從速辦理，而地方的監獄也不會因爲拘留等待審判的犯人而過度擁擠。[2] 和現代的監獄制度大異其趣地，犯人不會在等待長久審判的結果中，被無限期地拘留，尤其如果法官就在附近，並且不需從遠處來聽審案件。這個令人震驚的事實，生動地強調了腓力斯的貪婪和腐敗。無怪乎在他當政時，巴勒斯坦一塌糊塗！

使徒行傳二十五章1節顯示，非斯都絲毫不浪費時間，因爲他到任三天之後，就立即處理保羅的案件。巡撫的職責之一，就是經由制度快速地處理法庭的案件，以確保沒有犯人被延期拘留，因爲這將增加國家軍人看守犯人的重擔。[3] 顯然地，保羅的案件相當嚴重，因此較低層的都市行政首長無法快速地處理。情況的複雜要求非斯都立即的注意力。腓力斯給猶太壞人的好處顯然不夠（徒二十四27）。當非斯都和耶路撒冷的領袖談話時，他們向他要更大的恩情，也就是將保羅送返耶路撒冷（徒二十五3）。這提醒了我們，保羅爲什麼會在凱撒利亞。早在使徒行傳第二十三章，猶太人便試圖殺害保羅。如今，路加更進一步突顯他們想要殺害保羅的急迫性，他們在使徒行傳二十五章3節，仍舊一直央求非斯都的情。[4] 事實上，他們在使徒行傳二十五章4節又再嘗試一次。在當時，宗教領袖間的衝突本就激烈（Josephus *AJ* 20.8.8-9），這樣的氛圍下，起訴保羅無疑就是這些敵對者不斷會嘗試的事，好向起初控告保羅的小亞細亞猶太人，顯示他們的權力。[5]

非斯都似乎不太了解這個情況有多嚴重，因爲甚至在兩年之後，猶太人都未忘記這事，並且情願上到凱撒利亞來控告保羅（徒二十五6～7）。先前事件的公開審判，顯然對猶太人大有威脅，以致他們無法忘掉保羅。而在腓力斯面前的公開審判則是一項成功。

這次的控訴是什麼，我們尚且不知。最有可能地，他們控訴保羅的內容和先前的差不多，因此也是相當嚴重的（徒二十四5～9）。路加一定覺得沒有必要再重複記錄。路加的靜默首先揭示，他們的控訴不值得加以記錄，另外也流露猶太人所具有的深層恨意，因爲他們仍然記得當初痛恨保羅的原因。保羅如今成爲猶太宗教領袖操控帝國勢力政治伎倆的受害者。我們很難知道，路加如何洞察他們的動機。最有可能地是藉著他與希臘化猶太人群體的關係，而聽到這些消息。若果如此，他們對保羅的痛恨並非祕密。

這段經文揭示猶太人和帝國勢力之間的棘手關係。羅馬人實在不想觸怒猶太人。事實上，非斯都想要給猶太人一個不合法的好處，和腓力斯一樣邪惡（徒二十五9）。這清楚揭示，在猶太地區，法律之外的好處還是被用來當作操縱政治的交易籌碼；這裡所說的「好處」，指的是如果非斯都不同意，猶太人將導致一些政治後果的產生。我們實在不能怪罪現實裡的非斯都，因爲他必須處理腓力斯留下的爛攤子。是腓力斯的管理失責，讓猶太人變得混亂與不安。如今，耶路撒冷的宗教派系，早已在他們自己中間製造了極大的對立。這也是爲什麼，雖然非斯都即刻施行審判的程序，卻仍以混亂爲結束。再一次，路加揭露了因爲政治勢力的緣故，而日趨衰微的羅馬公義制度。在使徒行傳二十五章9節中，非斯都想要把保羅送回耶路撒冷。在非斯都不知情的情況下，猶太人陰謀殺害保羅，因此他們要他返回耶路撒冷。這將保羅放在極大的危險中。路加筆下的保羅，似乎知道這個危險，雖然我們無法明白他如何知道這事。在使徒行傳二十五章10～11節中，保羅堅持他不前往耶路撒冷；取而代之，他要求在羅馬上告於該撒。畢竟，如果保羅被控治安的擾亂，這就不再是猶太人的事情，而是羅馬人的事情。如同斯托得所指出的，「凱撒」的題旨愈來愈清楚，因爲他在這段經文中被提及八次；其中五次被稱爲凱撒，兩次被稱爲「皇上（帝）/ his majesty / Σεβαστὸς」（徒二十五21、25），還有一次被稱爲「主上 / lord /

κυρίος」（徒二十五26）。[6]非斯都同意了。在每個關鍵點上，路加都顯示這些巡撫是政治情況的受害者，因爲錯誤的「主」在掌權。至終，最具有掌控力的仍是保羅，因爲他在每個轉捩點，都採取主動掌控情況。其中理由相當清楚，因爲他所事奉的是一個不同的「主」。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在路加－使徒行傳中，這個簡短的段落具有兩點平行之處。保羅在此的審判和司提反的情況相互平行，後者在使徒行傳六章13～14節，被控違反律法。保羅在使徒行傳二十一章20～21節和二十五章8節中，也被控違反律法的相同罪名。在司提反的記錄中，保羅要對散居猶太基督徒的四散，負上部分的責任（徒九1，十一19）。從某方面來說，保羅的角色就像是傳福音的主要趨動者，首先以逼迫者的身分，如今卻以被不實控訴的受害者身分。司提反的審判，標幟了一個超越司提反之運動的開始。他的審判是使徒行傳第一個逼迫基督徒的主要事件。現在，保羅即將開始另一個，比較與個人（而非集體）有關的運動。他預備前往羅馬，也就是他所到之處最遙遠的西邊。可見，在一個相當反諷的意味上，保羅是司提反的記錄中，那股傳揚福音的力量；但同時，他現在和司提反一樣，被控告完全相同的罪名。路加對於司提反和保羅的巧筆刻劃，顯示上帝不但幽默並且掌權。福音包含這兩項要素！

另一個平行，和彌賽亞的記號有關。使徒行傳二十五章11和16節，在成爲一個彌賽亞的記號方面，與路加福音二十一章12～15節相互平行。「逼迫」被放在人子再來的情境中。這是一個必要的邪惡；它指出人子必再來的確實性。更重要地，路加福音二十一章12～15節展現，耶穌的跟隨者將打敗邪惡逼迫者。到目前爲止，保羅的確占上風，因爲他不僅揭穿猶太人想要殺害他的計謀，並且成功地護衛自己，以致腓力斯無法找出他的錯處。這本身，就

是人子要再來的見證。這個層面，是許多受歡迎的基督徒作家（尤其是那些專寫成功哲學理念的作家）所不了解的。「逼迫」是耶穌忠於祂再來之話語的見證。保羅誠然是基督話語得著應驗的原型（archetypal fulfillment）。

與亞基帕二世商量（徒二十五13～22）

故事情節

當亞基帕王和百妮基氏來到凱撒利亞時（徒二十五13），帝國的色彩更加濃厚，因爲凱撒利亞是獻給奧古斯都大帝的城市。到現在爲止，路加對於希律家族毫無恭維的刻劃，已經遍布路加－使徒行傳。在路加福音十三章31～32節中，希律安提帕是謀殺者和狐狸。在使徒行傳十二章2節，希律亞基帕一世謀殺了約翰的哥哥雅各。可見，公義的表象實在很糟糕。在此處，基本的對話主要來自非斯都，他傳遞了幾個理念。第一，在沒有和原告對質之前，羅馬人不先定被告的罪（徒二十五16）。第二，當保羅最後在凱撒利亞面對他的控訴者時，非斯都發現爭執是羅馬法律之外的宗教事件（徒二十五17～19）。第三，當詢問保羅是否願意上耶路撒冷去時，保羅說他不願意，他反而要上告凱撒（徒二十五20～21）。路加在此確實正面地刻劃了羅馬的制度。同時，羅馬法律也有它的限制，因爲它不能也無法處理宗教的事務。因著宗教事務令人好奇的本質，亞基帕二世想要聽聽保羅的辯論。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

有一些路加－使徒行傳的平行相當值得注意，但大部分已在前文討論過。所以在這裡，我只作簡要的討論。保羅的審判繼續顯出它和耶穌的相似。在耶穌的審判中，彼拉多送耶穌到希律那裡聽審

（路二十三6～12），而非斯都則允許希律聽審保羅（徒二十五13～二十六32）。這無疑顯示門徒所面臨的審判，實際跟隨了耶穌受苦的腳蹤，而保羅的審判如今更成爲終極的代表。本書多次探討這個主題，甚至在彼得的敘事中即開始。不過，門徒不需要憂慮。

另一個重要的平行，與復活的討論有關。教會也將耶穌的受死和復活視爲聖經的應驗，正如耶穌看自己的受死和復活的方式一樣。相當明確地，耶穌在路加福音九章22、44節，十三章33節，十七章25節，十八章31～34節，二十二章37節，二十四章7、25～27、32、44～49節中，將祂的受苦和復活視爲聖經的應驗。透過描述耶穌不斷重複和辯論死亡與復活的議題，路加毫不遲疑地將之視爲福音的主要本質，這也清楚地展現在非斯都對於保羅之言的看法上（徒二十五19）。正如保羅的佳言，如果這項復活能夠被空墳所證明，那麼保羅的福音不僅勝過敵對他的猶太人，並且超越所有聲稱復活循環的外邦神話（例如，小亞細亞的神祕宗教）。如此說來，路加的強調不僅以猶太人爲焦點；它是普世的，對於不同的聽眾有不同的影響。這個事件在一世紀的歷史情境中，有著許許多多不同的目擊見證人，毫無疑問正是路加證明耶穌預言得應驗的方式。如果足夠的確實性已經被提供，那麼惟一必須作的就是相信它！

給提阿非羅與今日信徒的總結信息

這是一個偉大的故事，它再度提醒提阿非羅，逼迫並非僅是一個不幸的巧合。相反地，它是一個證實耶穌許久之前已經預言的彌賽亞記號。一方面，有關彌賽亞苦難的預言，確實指出提阿非羅未來可能面對的逼迫。然而，極其反諷地，這正是耶穌所預言的。保羅如今應驗了耶穌的預言。同時，門徒的盼望，也建基在耶穌的受

死和復活之上，這一樣是保羅不斷宣稱的。不論猶太人多麼強烈地反對保羅，耶穌預言的一切都將成就。沒有任何事情可以阻止福音的力量！

在全球化的處境中，現代基督徒不應該忘記，世界上還有許多角落的教會正在受苦。這尤其可見於伊斯蘭教的國家中。於此同時，一些伊斯蘭教國家也經歷了前所未見的基督徒歸主與奮興。許多像印尼這樣的地方，不但有驚人的成長率，並且有不少教會持續在建立更多的教會。我所說的並非華人教會，我所說的是印尼人的教會。保羅這個故事揭示，對於基督教的恨惡可以有多深。有時候，恨惡來自誤解。但這次，恨惡來自正確的理解，卻帶出拒絕的結果。

和一些成長的教會相對照，有些華人教會不論是海外的或當地的，已經落入一種毫無生氣的傳統主義中。保羅堅持傳揚一種適切外邦人的福音，已然成爲今日教會的目標和榜樣。他的旅程將他帶到帝國官員面前，因爲他不僅使用猶太人的語言，也講述外邦人可以明白的語言。這樣宣教相當重要，如果有需要，保羅可以有智慧並且有能力地護衛福音。今日教會急需知識上的裝備，來打通文化的隔閡，以使教會能夠往前行。否則，在我們這個時代的全球環境中，像伊斯蘭教這種專注於使他人歸依其信仰的宗教，將大占優勢。華人教會有責任建造一群基督徒，可以接觸那些社會最高層和最有影響力的人。若要如此，就必須有完善的教育；這種教育不僅研究我們已知的學科，並且攻入我們從未觸及的領域（例如，環境的議題、全球的貧窮和不平等、基因的研究、鑑別的聖經學術和新神學等）。

第16章

在亞基帕二世面前的審判

（徒二十五23～二十六32）

「亞基帕王啊，我故此沒有違背那從天上來的異象；

先在大馬士革，後在耶路撒冷和猶太全地，以及外邦，

勸勉他們應當悔改歸向神，行事與悔改的心相稱。

因此，猶太人在殿裡拿住我，想要殺我。然而我蒙神的幫助，

直到今日還站得住，對著尊貴、卑賤、老幼作見證；

所講的並不外乎眾先知和摩西所說將來必成的事，就是基督必須受害，

並且因從死裡復活，要首先把光明的道傳給百姓和外邦人。」

（徒二十六 19～23）

引言

這段經文相當重要，因爲它顯示保羅如何從一個比較法律性的辯護型態，轉入一個比較見證性的模式。保羅無疑認爲，他在法律方面的辯護已經足夠使他進入他的主要工作，即在巡撫和羅馬官員面前作一個見證人。這段經文，仍然由保羅如何能夠在亞基帕二世面前談話的起源開始。保羅是清白的，因此整個語調依舊是從法律的觀點開始。畢竟，基督教的合法性和一世紀的人如何行使宗教緊密相關。然而更重要的是一項事實：上帝藉著保羅的講道來掌控這個審判，以成就祂的目的。審判令人意外地以上告凱撒爲結束，如此地完成了超越人之掌控的更大目的。它成就了使徒行傳一章8節。福音正邁向地極！

非斯都的判決

故事情節

這個故事，由亞基帕二世和他的姊妹百妮基同來爲開始，其他還有眾千夫長和城裡的尊貴人一同進入公廳（徒二十五23）。有未經證明的謠言，傳說亞基帕二世和百妮基發生亂倫的關係。雖然他們有部分的猶太人血統，不論在猶太人或外邦人的眼光中，他們的名譽一點也不潔淨。如此說來，藉著將他們兩人連結在一起，路加不僅展現一個繼續令人懷疑的情況，並且揭示他們和羅馬帝國勢力的密切關聯。亞基帕二世在革老丟的贊助之下，在羅馬成長，因此他和帝國自然有關係。[1] 他對帝國勢力的屈服，從他更改地名這件事上即可證明：他將凱撒利亞腓立比（Caesarea Philippi），改變成凱撒利亞尼祿尼亞斯（Caesarea Neronias），以便討好尼祿。[2] 有些碑文顯示他被賦予國王的權力，因爲他治理巴勒斯坦西北地區（除了

猶太、撒馬利亞和部分加利利地區之外；*OGIS* 419）。[3]路加的「國度」題旨，的確將這個王放在令人質疑的情況中。這個帝國題旨將在餘下的敘事中繼續出現。他們來訪的目的相當不明。我們可以猜測，這可能是一個鄰邦統治者的禮貌拜訪，如同一個猶太巡撫一樣。自由的保羅在向他人傳揚福音的宣教時，顯然無法逃避帝國的控制；但上帝似乎有其他的計畫。

非斯都的問題，在使徒行傳二十五章24～27節清楚地被陳述。第一，整個猶太人群體強烈地敵對保羅（徒二十五24）。第二，然而根據非斯都，他無法查明保羅犯了什麼該死的罪（徒二十五25）。第三，非斯都發現根據羅馬律法，他也沒有確實的事可以奏明凱撒（徒二十五26～27）。這是羅馬官員第二次發現保羅沒有罪，並且這次是到一個沒有確實之事可以奏明的地步。這一切都暗示，非斯都本來想要將保羅帶到耶路撒冷，但他知道，保羅請求要上告凱撒的轉折，已完全破壞了他想穩定猶太族群的計畫。他想要看看，是否還有其他的方法。路加爲非斯都帶出負面的刻劃，因爲他說他沒有什麼可以奏明凱撒的（徒二十五26）。他其實可以寫「無罪」，但他害怕猶太人。他也可以寫「有罪」，但他的良心阻止他如此行。從腓力斯的身上，非斯都「學到」一項重要的教訓，即猶太人可以危害他的政治生涯，因爲種族的關係已經相當緊張了（參Josephus *AJ* 19；*BJ* 2）。他無話可說，因爲他已陷於想要作的事和應當作的事之間，進退兩難。情況的確困難，因爲辯論似乎都以復活爲中心，這實際完全是宗教的議題，而非國家的事務。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

保羅的生命繼續展現耶穌的樣式。敘事的平行，不僅可見於在法律上爲基督教的辯護，也可見於面臨審判之基督徒的倫理典範。在耶穌的審判中，祂被彼拉多三次宣告無罪（路二十三4、14、22）。而在保羅漫長的審判記錄中，祂則被呂西亞、非斯都和亞基

帕三個不同的人，三次宣告無罪（徒二十三9，二十五25，二十六31）。在耶穌的審判中，彼拉多隨即將耶穌送到希律安提帕那裡聽審（路二十三6～12）；非斯都則允許保羅被希律亞基帕二世聽審，而亞基帕二世是希律安提帕的姪子希律亞基帕一世的兒子（徒二十五13～二十六32）。如此看來，逼迫上帝的理念傳承，經由希律的家族繼續進行。這個世界的國度在每個世代中，都與上帝的國度抗爭。保羅如今繼續耶穌所留下的國度大業。

在亞基帕二世面前的見證

故事情節

在亞基帕二世面前的見證，貫穿整個使徒行傳第二十六章。這只是發生在極短時間內的一個事件的記錄，但路加卻花許多時間來描述它，顯然想用這些重要的細節，來深刻地描述保羅這位人物。

保羅藉著陳述亞基帕二世熟悉猶太人的律法，開始他的申辯（徒二十六1～3）。爲什麼他會不熟悉呢？他的整個家族統治猶太人已經有很長一段時間了。和使徒行傳二十四章2～4節的控訴者比較，保羅的引言不但謙卑並且眞實。路加展現保羅是一個正直的人，因爲他沒有使用過度的奉承，這是許多這類演說的典型。因此保羅通過了他的倫理考驗！

接著在使徒行傳二十六章4～8節，保羅藉著終末盼望的強烈焦點，直接針對控告他的罪名提出申辯。在這開始階段，保羅的訴求仍是法庭式的。再次地，保羅藉此來展現控告者的要求，本質上是宗教的，而非法律的。縱使保羅在猶太人的控告上有罪，羅馬法律也不能處理這個議題。在保羅的陳述之下，亞基帕二世自己可以判斷，這個在猶太教中還沒有任何共識的議題，仍處在辯論的狀態；因此甚至根據宗教的立場，這都不足以定罪某個人。

保羅在接下來的使徒行傳二十六章9～11節，將陳述轉向更護教的／福音的風格，並且將注意力轉向他的逼迫。他自己所描述的活動，比路加在前面使徒行傳八至九章所論及的更仔細。他不但從這家到那家（徒八3），更從這會堂到那會堂地殘害基督徒。這個活動揭示保羅一點也不在乎，捕捉的管道是公開的或私下的，宗教的或非宗教的。他以「我也」爲開始，來包含那些現在逼迫他的人，實際處於他先前的光景中。他描述自己如何逼迫信徒否定耶穌，說出褻瀆的話。因此當這個保羅改從一個信徒的角度來看待整個情況，就爲他的反對者籠罩了一層陰影。尤有甚者，這裡的褻瀆，指的就是把耶穌說成只是一般的囚犯，而非賽亞或上帝的兒子。保羅同時從深度和廣度來描述當初自己是怎樣去逼迫人的：所謂的深度，包含試圖將基督徒處死（徒二十六10）；而他逼迫信徒的廣度，則包含外國的地區（徒二十六11）。他是「卓越超群」的逼迫者，就像他的反對者嘗試要做的一樣。

保羅不僅責備自己，並且怪罪給他權柄逼迫基督徒的祭司長（徒二十六10～12）。我們不需要將保羅的見證，視爲完全是路加的建構；這是克羅森和瑞德在他們的《尋找保羅》（*In Search of Paul*）一書中所提出的看法。[4] 毫無疑問地，克羅森和瑞德有他們的道理，因爲我們很難想像祭司長的權威可以延伸至大馬士革，當時大馬士革受管於亞拉伯之下。他們的懷疑，乃是根據大祭司階層總是在羅馬的統治下依法行事的假設，然而這種假設不論從約瑟夫或路加的來源來看都不正確。根據路加福音二十二章52節，他們在逼迫耶穌時，絲毫不尊重法律，就像他們現在對待教會一樣。如此說來，或許克羅森和瑞德的觀察，產生了與他們的結論相反的論點，即祭司長在幫助保羅逼迫教會時，再次地越過了他們的界限。同時，路加的神學實際相當一致，因爲宗教領袖試圖殺害耶穌，所以他們現在也以同樣的方式對待耶穌的跟隨者（即早期教會）。在法律的情境中，保羅對於祭司長之非法行動的控訴，暗示了祭司長在

羅馬法庭面前共有的罪咎。

在使徒行傳二十六章12～18節，保羅將焦點轉向他的信主。第一，保羅信主的時間是中午的時候（徒二十六13）。第二，保羅以主在大馬士革路上的顯現爲焦點。當時是中午，保羅說到比日頭還亮的光（可能當時太陽就很亮了）照著他和他同行的人。第三，保羅接著以生動的措辭，描述他所聽見的聲音。除了使徒行傳一章4～8節和使徒行傳九章11～15節之外，這是耶穌惟一可以辨認的聲音。這將保羅分別出來，使他具有先知的地位。尤其重要的是使徒行傳二十六章14節，那聲音將保羅的行動和用腳踢刺的行動相比較。換言之，保羅至終是傷害自己。雖然我們不可能將保羅叫耶穌的「主」（lord），視爲與「閣下」（sir）不同的稱呼；但保羅在使徒行傳二十六章15節給予耶穌「主」（Lord）的稱號，顯示保羅清楚了解耶穌比一個「閣下」來得更偉大。除了使徒行傳二十六章17～18節之外，其餘的敘事和其他記錄十分相似。保羅特別論及，向外邦人傳福音的宣教。在這種方式下，保羅強調他對上帝呼召的順服（徒二十六19）。這整個事件很像舊約聖經天啓－預言的（apocalyptic-prophetic）事件。對於熟知以賽亞僕人觀念的讀者來說，保羅顯然從上帝僕人的角度來談論自己（賽四十二6～7）。[5]在使徒行傳二十六章23節中，保羅強調耶穌是上帝應許的應驗。更重要地，保羅是耶穌應驗僕人預言的傳承。保羅跟隨眾先知、以賽亞和耶穌，如今他自己也走在這個漫長的行列中。[6]從他的蒙召開始，保羅就承擔了僕人的角色。保羅的先知勇氣，將在他前往羅馬的危險旅行中大大展現。

包珥針對保羅信主的見證，提出最佳與最有洞察的評論：「使徒保羅的信主，是新近成立之教會歷史中的一個重大事件，這個事件只能從教會在極短的時間內存在的地位來正確觀察……保羅……見證他從一個基督教會的逼迫者，變成一個基督徒和使徒。」[7]

非斯都顯然在保羅尚未說完他的分訴之前，就以兩項聲稱打斷

保羅。第一，保羅是一個大有學問的人。第二，保羅的學問反叫他癲狂了。現在保羅不再有興趣向非斯都說話，因此他將注意力完全轉向亞基帕二世（徒二十六27）。亞基帕的回答相當生動，因爲這是「基督徒」一字，第二次被用來描述信徒，第一次出現在使徒行傳十一章26節。甚至連外邦人都認出保羅是一個「小基督」（基督徒的意義）。極其反諷地，信徒第一次被稱爲基督徒，乃是因爲保羅的逼迫。而這一次，保羅卻被逼迫！在這次分訴之後，所有三個人（非斯都、亞基帕二世和百妮基）都認爲保羅沒有犯什麼該死該綁的罪（徒二十六31）。他們使用的措辭，和出現在使徒行傳二十五章25節的措辭，並沒有太大的差異。不過，其實亞基帕二世自己實際上就身處極大的捆綁中。布魯斯對於這個情況的陳述最清楚：「如果亞基帕說『不』，他身爲猶太人信仰的護衛者的名聲，將消失於無形；如果他說『是』，他就頓然披戴公開同意保羅的形像。」[8]亞基帕二世更進一步地明說，如果保羅沒有上告於凱撒，他就可以被釋放了。換言之，腓力斯是一個沒有盡責的腐敗巡撫。相反地，保羅在無可指責的情況下，合法地遵循制度。保羅首先就不應該被拘捕。如今，保羅應該帶著某種非斯都和亞基帕二世合寫的官方文件，前往羅馬上告凱撒。

在每個關鍵時刻，保羅仍然爲了最重要的議題保持鎮靜，就如使徒行傳二十六章29節所表達的。保羅的吸引力、誠摯和機智，在他使用不定過去式祈望語氣的（aorist optative）「我祈求」（I pray / εὐξαίμην / 我向神所求的）中，聰慧地展現無遺。祈望語氣的使用，在路加的寫作中出現得最多（徒五24，八31，十17，十七18、27，二十16），在新約聖經其他地方相當少見。在刻劃英雄保羅方面，祈望語氣的使用實際相當重要。路加展現保羅希望亞基帕二世，在沒有任何副作用的情況下有最好的結果。顯然地，在路加－使徒行傳的更廣架構中，沒有任何救贖與受苦無關（不論多少）。在這個例子中，受苦以鎖鍊的形式出現。然而，保羅仍然心

存盼望，不要有人和他受一樣的苦。他對亞基帕二世的呼籲顯示，他的關切是一個重要官員的信主，而不僅是他得釋放的個人福祉。路加展現保羅是一個知道先後次序的人。保羅的修辭不但流暢，並且誠摯。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

在路加－使徒行傳的平行觀察中，見證的觀念在使徒行傳的敘事中相當重要。舉例來說，在使徒行傳一章21～22節中，耶路撒冷的使徒是復活的見證。這種見證使他們獨特。路加三次顯示，保羅是一個見證人；經文出處可見於使徒行傳第九章，二十三章11節，二十六章22節。見證的提及，對於建立保羅在早期教會中的權威顯然重要。然而，路加對保羅的刻劃，愈來愈像舊約聖經的終末先知。在路加對於保羅演說的表達中，保羅在一個層面上和像彼得這樣有權威的人平行；彼得也在他的宣講和醫治中，時常扮演先知的角色。

在耶穌復活的事上，保羅繼續早期教會的彼得與其他使徒的宣講。就使徒對於耶穌的宣講而言，耶穌的復活是基督教眞理中一個最重要的神學陳述。路加費盡心力地展現，雖然早期教會有各樣的職事，但對福音的看法卻是完全一致的。在路加福音二十章37節，耶穌已經加入辯論，來顯示祂對於復活問題的立場。藉著引用亞伯拉罕、以撒和雅各，來暗示上帝在復活和永生中的工作；耶穌揭示將來的復活，是這些人屬於上帝家庭的明證。如此說來，在復活的事上，耶穌不僅談論救贖歷史和終末觀，並且將那些觀念和救恩論連結在一起。在耶穌的教導中，一個人的終末命運相當清楚，因爲死人必定復活。這個復活在耶穌自己的復活，和使徒隨之宣講的復活之道中，完全地被展現出來。因著保羅對於復活預言的眞實了解，在使徒行傳二十六章6～8節，保羅勇敢地討論死人的復活。可見，保羅的宣講，乃是以耶穌的起初教導所形成的正典信仰爲基

礎。

路加福音十二章10～12節，使我們對於保羅在這些官員面前的整個系列審判，有更深刻的理解。當時保羅所身處的生命光景，和路加福音十二章8～10節的十分相似，因爲他也面臨否認人子的試煉；但保羅沒有如此行。事實上，他更勇敢地宣講福音。聖靈在路加福音十二章8～12節中的角色相當重要，因爲祂是教導門徒如何在官府和有權柄之人面前說話的中間人。更重要地，彼得的情況清楚展現聖靈的能力，路加很可能隱約認爲，保羅這些演說都有聖靈的啓示，尤其強調了這些演說和彼得的演說之間的平行。更確切地說，保羅的受逼迫，使逼迫者犯了褻瀆聖靈的罪，就像那些逼迫耶穌的人一樣。

在這個段落中，耶穌的職事和保羅的職事有兩方面的平行：能力和目的。我們必須觀察世界對耶穌和保羅所發出的回應，以免我們沒有注意到他們在職事和能力之間的平行。帝國勢力常常懼怕這兩個人。希律在路加福音第九章的懼怕，和腓力斯在使徒行傳二十四章25節的懼怕，都十足生動。保羅流露出耶穌的能力，因此他可以站在帝國勢力之前，證明一個更有能力的上帝國度。每當他們所宣講的眞理照亮虛假，虛假就抵擋和逃離！如同耶穌，保羅沒有宣講一個溫和與美好的信息。如同耶穌，保羅的信息要求且挑戰聆聽者，作出抉擇！耶穌和保羅所行走的路徑也都具有目的，雖然他們的目的確實不同。在耶穌的審判中，他三次被彼拉多宣告無罪；而在保羅漫長的審判記錄中，保羅三次被三個不同的人物宣告無罪。惟一的問題是，爲什麼三次不同的宣判無罪，都沒有釋放耶穌。當然，保羅的無罪宣判，使他前往羅馬。在所有的例子中，耶穌和保羅雙雙爲他們的使命成就了上帝的旨意；前者死在十字架上，而後者則到了羅馬。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

對於傳福音的個人而言，他的生命本質相當重要，因爲生命的故事是難以辯駁的。保羅的個人故事無懈可擊！提阿非羅將注意到，在保羅職事的這個重要關口，信主的經歷成爲使其他要素黯淡無光的核心要素。雖然信主的經歷未必總是達到所要的結果，但它成爲一個值得學習的模式；因爲我們看見路加如何仔細地敘述這個演說，它的細節超過使徒行傳其他演說。眞理未必總是藉著立即和短期的結果來衡量。有時候，失敗並非講道者本身的缺失。像亞基帕的尊榮和政治安危這些因素，都可能成爲一個相當完整之福音講道的絆腳石。這個見證很快地使保羅把福音帶至羅馬的根本事實，揭示這個見證以令人意想不到的方式，完成了它的任務。藉著以這種方式來刻劃帝國的反對，路加想要教導提阿非羅，反對未必總是不好的。有時候它是另一種形式的踏腳石。

在一個以結果爲導向的社會中，我們很難不將這些審判視爲一連串的失敗。如果我們不知道使徒行傳的結束，我們必然判定保羅的見證毫無功效。有時候，當我們談論結果時，所談論的其實是立即和簡易的成功。保羅所關切的不是簡易的成功，他所看重的是眞理。他的動機在於分享發生在他身上的生命改變。這些是不容否認的眞理。現代教會應當注意保羅在此所行的。基督教不在於活動，或用各樣方法來產生吸引力。它與改變的生命息息相關。有時候，教會爲了和世界競爭，而忙於帶動最富吸引力和娛樂性的活動，因此失去了她的使命感。世界所追求的是不一樣的事情。教會所追求的是一種信仰，能夠眞正有效地改變生命和社會。活動很簡單，但改變的生命則是一生之久的努力！

附記：保羅的信主記錄——記錄間的差異和路加的用意

對許多研究路加－使徒行傳的人來說，保羅信主細節的準確度問題往往令人困惑。「功能的重複」（functional repetition）此一簡單模式，被用於我們先前有關哥尼流的討論中；這個模式，同樣也將對我們以文學角度來解讀這些重複的記錄，提供極大的幫助。對於那些懷疑路加寫作的史實性的人來說，這些平行的記錄成爲他們的代罪羔羊。然而，如果路加眞的如同許多現代詮釋者所假設的，將他的記錄寫在蒲草卷軸上，那麼卷軸將使他不容易回頭看他已經寫下的記錄，就算他眞是一位細心的作者也一樣。事實上，在所有人當中，路加的確是最有可能協調細節的人。然而，他顯然有所差別地寫下記錄。如此說來，我們必須假設，這些差異是刻意的。我們必須觀察所有記錄的共同之處，以了解路加在這個前後連貫的故事當中，想要保持哪些細節的一致性。最有可能的一致處，有下列幾點：從天上的確發出大光（徒九3，二十二6，二十六13）；保羅仆倒在地上（徒九4，二十二7，二十六14）；一個聲音清楚呼叫掃羅（徒九4，二十二7，二十六14）；聲音說話者的身分是耶穌（徒九4～5，二十二7～8，二十六15）；這個聲音叫掃羅站起來（徒九6，二十二10，二十六16）。至目前爲止，這是基本的情節線索。路加要每個人明白，保羅的蒙召是超自然的，並且這明顯是保羅和復活基督的相遇。現在讓我們來觀察威瑟林頓對這三個記錄之差異的清楚陳述，然後檢視爲何它們有如此的差異。威瑟林頓所陳述的差異如下表。[9]

徒九1及以下經文	徒二十二1及以下經文	徒二十六1及以下經文
第三人稱	第一人稱	第一人稱
路加與保羅談話的概要	使用希伯來文／亞蘭文；保羅給路加的希臘文概要？	保羅對非斯都說話——路加在場

掃羅去見大祭司，求文書給大馬士革的各會堂，將基督徒捆綁回耶路撒冷（徒九1～2）	大祭司和眾長老給掃羅書信，將基督徒帶回耶路撒冷受刑（徒二十二5）	從祭司長得了權柄（徒二十六10）
從天上發光，四面照著他（徒九3）	「約在晌午，忽然從天上發大光，四面照著我。」（徒二十二6）	「晌午的時候，看見從天發光……四面照著我並與我同行的人。」（徒二十六13）
仆倒在地，聽見一個聲音。（徒九4）	「我就仆倒在地，聽見有聲音對我說。」（徒二十二7）	「我們都仆倒在地，我就聽見有聲音用希伯來話向我說。」（徒二十六14）
「掃羅，掃羅！你爲什麼逼迫我？」（徒九4）	（與使徒行傳第九章相同；徒二十二7）	（與使徒行傳第九章相同，除了「你用腳踢刺是難的」；徒二十六14）
「主啊，你是誰？」（徒九5）	（與使徒行傳第九章相同；徒二十二8）	（與使徒行傳第九章相同；徒二十六15）
「我就是你所逼迫的耶穌。」（徒九5）	「我就是你所逼迫的拿撒勒人耶穌。」（徒二十二8）	「我就是你所逼迫的耶穌。」（徒二十六15）
「起來！進城去，你所當做的事，必有人告訴你。」（徒九6）	「主啊，我當做什麼？」「起來！進大馬士革去，在那裡，要將所派你做的一切事告訴你。」（徒二十二10）	「你起來站著，我特意向你顯現，要派你作執事，作見證，將你所看見的事，和我將要指示你的事證明出來。」（徒二十六16）
同行的人，站在那裡說不出話來；聽見聲音，卻看不見人。（徒九7）	「與我同行的人看見了那光，卻沒有聽明那位對我說話的聲音。」（徒二十二9）	「我也要救你脫離百姓和外邦人的手。我差你到他們那裡去，要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明。」（徒二十六17～18）
掃羅起來。不能看見。三日也不吃，也不喝。有人拉著他的手，領他進了大馬士革。（徒九8～9）	「我因那光的榮耀不能看見，同行的人就拉著我手進了大馬士革。」（徒二十二11）	
亞拿尼亞的異象（徒九10～16）	「那裡有一個人，名叫亞拿尼亞。」（徒二十二12；沒有提及異象）	（沒有提及亞拿尼亞）

	「兄弟掃羅，你可以看見。」（徒二十二13）	
亞拿尼亞按手在掃羅身上。「……耶穌，打發我來，叫你能看見，又被聖靈充滿。」（徒九17）	「我們祖宗的上帝揀選了你，叫你明白祂的旨意，又得見那義者，聽祂口中所出的聲音。因爲你要將所看見的、所聽見的對著萬人爲祂作見證。」（徒二十二14）	
掃羅的眼睛上，好像有鱗立刻掉下來，他就能看見，於是起來受了洗。（徒九18）	「起來！求告祂的名受洗，洗去你的罪。」（徒二十二16）	
吃過飯就健壯了。（徒九19）		以上是一個從天上來的異象。（徒二十六19）

第一個記錄的背景段落，是使徒行傳六章8節～九章31節；其中我們看見逼迫，以及由保羅所呈現出來的一個非常諷刺的角色。隨這個段落之後出現的是使徒行傳九章32節～十二章25節，其中包含有關外邦人的爭議，和耶路撒冷繼起的逼迫。這個記錄的獨特之處，可見如下。第一，路加以簡要的版本，描述保羅帶著文書到各會堂，將基督徒帶回耶路撒冷（徒九2），他起初的意圖是謀殺（徒九1）。然而這個記錄的焦點是耶路撒冷，因爲耶路撒冷是這「道」的跟隨者最先被逼迫的地方。這個記錄爲使徒行傳稍後耶路撒冷教會內外的衝突，埋下了伏筆。「道」的提起，也爲保羅在後來的審判中提及這「道」的演說，埋下了伏筆（徒二十四14、22）。「道」的提起，確實暗暗指向保羅在身分上從逼迫者變成囚犯的諷刺改變。這也可用來解讀司提反的受逼迫，竟然成爲宣教動力的反諷（徒六8～八1）。第二，路加描述與掃羅同行的人說不出話來，顯示這整個事件使那些人何等震驚（徒九7）。路加也描述，他們沒有看見任何人。第三，路加提及保羅不吃不喝的時間有三天之久（徒九9）。第四，路加顯示亞拿尼亞同時看見一個異象（徒

九10～16），亞拿尼亞後來按手在保羅身上，叫他的眼睛能夠看見（徒九17）。第五，保羅最後吃了飯就健壯了（徒九19）。根據路加福音八章55節，食物關聯到健康的角度來看，保羅得醫治的故事暗示保羅本來是生病的。上帝藉著亞拿尼亞的雙手行使醫治。而行使眞正醫治的則是聖靈（徒九17）。更重要地，路加乃是預備保羅在司提反的逼迫之後，快快地幫助安提阿教會，因此特別強調「身分翻轉」的題旨。那麼路加在這裡的刻劃，如何適切經文的情境呢？基本上，路加揭示不論逼迫的是保羅或其他人，耶路撒冷都將成爲更多基督徒爭論的避雷針；其中，保羅身分極端的逆轉，將成爲用來抵擋逼迫者最有用的見證。

第二個記錄的背景段落，被放在使徒行傳二十一章17節～二十三章35節的情境中；其中我們看見保羅在耶路撒冷被捕。保羅在此處的見證，是以希伯來－亞蘭語講述。這個故事可能是來自於保羅給路加的希臘語摘要。無論如何，第二個記錄有它獨特之處。第一，保羅在此向耶路撒冷的群眾分訴。他論及大祭司和眾長老給他的書信（徒二十二5）。這是保羅揭示這些人逼迫的方式。第二，保羅提到一個大光，與他同行的人看見了那光（徒二十二9）。然而，他們沒有聽明聲音。這和使徒行傳九章7節的聽見聲音不同。如此說來，路加刻意區分兩者之間的不同：聽見一個聲音，和明白意思的眞實聽見；因爲他指出這個聲音是對保羅說話的人。更確切地說，眞正的聽見，來自對於說話者的認知。第三，路加在這個記錄中，對於說話者有更仔細的描述（徒二十二7～8、10～11）。這個聲音確實地給了保羅指示。這相當符合遍滿在使徒行傳二十二章22節～二十三章11節，有關死人復活的討論。這個聲音，是保羅證明在耶穌裡死了會復活的最大支持。第四，同行之人的提及（徒二十二11），展現見證人的重要性。保羅沒有虛構他的見證。有其他人與他同行，他們也看見異象對保羅的影響。第五，亞拿尼亞身爲醫治者的角色，實際仍次於他對保羅後來將對萬人作見證的預言（徒

二十二14）。這個普世的信息或許不是保羅的聽眾可以了解的，但它確實是由亞拿尼亞（而非保羅自己）所證實的。第六，亞拿尼亞也擔任講道者的角色，因爲他宣告受洗、洗去罪惡、求告耶穌的名的必要步驟（徒二十二16）。如此說來，透過轉述亞拿尼亞的話，保羅同時也向身邊的群眾宣講。那麼，所有這些差異，究竟是爲了配合周遭什麼樣的情境呢？當然，這證明了相信復活的必要；不過，辯論中的法利賽人也相信復活，但是他們離信仰好像很近，實際卻相當遙遠。所以，保羅也強調個人要承認耶穌，和受洗、洗去罪惡、與求告耶穌的名，同樣也是救恩的必要部分。保羅再度藉由說預言的亞拿尼亞，和那些跟隨他的同行之人等諸多見證。猶太群眾需要見證人。保羅給了他們所要的。

第三個記錄的段落背景，是放在使徒行傳二十四章1節～二十六章32節的情境中，其中我們看見保羅在凱撒利亞遇見腓力斯、非斯都和亞基帕二世。第二和第三個記錄，都被放在使徒行傳二十一章17節～二十八章31節更廣的段落中；在這個段落中，被捕的保羅從耶路撒冷被送到羅馬。第三個記錄的獨特之處，在於它不但完全沒有亞拿尼亞的角色，並且加長了與耶穌之間的對話。路加可能在場聆聽保羅對亞基帕二世的演說。第一，保羅所看見的大光，也照著與保羅同行的人（徒二十六13）。第二，保羅論及他聽見有聲音，用希伯來話向他說話（徒二十六14）。希伯來話的聲音，無疑使得整個記錄變得更生動。對話變得相當複雜。這個聲音首先警告保羅他在用腳踢刺，顯示他逼迫信徒的困難度。接著，聲音像先前一樣，表明祂自己是耶穌。隨之，呼召也相當復雜，因爲它包含起來和站著的步驟命令。這可能是保羅展現他自己是傳承以賽亞、耶利米和以西結先知身分的方式。這個呼召闡明保羅要救他的百姓和外邦人脫離黑暗的宣教使命（徒二十六16～18）。這清楚揭示保羅的先知角色。保羅有關呼召的見證，假設亞基帕二世對於猶太教有某種程度的認識。在保羅的演說中，耶穌的角色愈來愈重要；這個

傾向揭露重要的細節，實際要求聽者作出抉擇！只有兩種可能，其一是保羅是一個騙子，其二是亞基帕二世應該相信。此外，保羅也略去了有關眼瞎和亞拿尼亞的討論，取而代之地，保羅論及了外邦人的眼瞎（徒二十六18：「我差你到他們那裡去，要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明」）；不論在先前的逼迫者掃羅，或外邦人的身上，屬靈的眼瞎都是一樣的。既然保羅的聽眾是外邦人，保羅爲了他的修辭目的，重新調整了他的內容。使徒行傳二十六章20節的公式，和使徒行傳三章19節有平行的用字。這種平行揭示，從彼得的第一個宣講到現在的保羅來看，福音在很早以前就已經以概要的方式存在。

令人驚訝地，如果我們觀察較古老的希臘－羅馬平行文獻，使徒行傳二十六章14節，實際上是尤瑞皮底斯的《戴神的女信徒》的一個引述。[10] 在此我們必須處理這個獨特的說詞，因爲保羅將之陳述爲耶穌自己的話。最好的解讀方式，就是根據猶太人和外邦人都熟悉的通用格言，來觀察耶穌口中的這個引述。因爲保羅對於他的聽眾非常敏感，因此當他向外邦官員說話，也急欲將這個格言放在他的演說中。路加顯示保羅在古典教育中的深造，超乎一般的猶太人之上，因此他可以針對外邦聽眾提出訴求。甚至更重要地，這個引述間接地攻擊了酒神戴奧尼索斯的外邦宗教。酒神不是眞神，耶穌才是！路加筆下的保羅，非常順應他的外邦宣教。這個用法證實了上帝定意保羅事奉外邦人的揀選：身爲這個故事的英雄（或許在荷馬的意味上），保羅在許久以前就已經爲這個獨特的事工裝備妥當，他的事奉至終將改變世界的藍圖。

在觀察這些平行記錄的一些細節之後，思考路加如何使用保羅的信主情節是相當重要的。它佳美地補充了保羅的生命和基督耶穌的審判兩者間的平行。在保羅的工作中，神蹟相當常見。這在保羅事奉的一開始，尤其眞實。在與基督的審判平行之下，我們看見使徒行傳末了對於保羅信主，及其漫長演說的雙重記錄。路加這種

筆法，刻意強調邁向監禁命運的保羅，在宣講方面的事奉。鮑維均的重要研究指出，這並非奇特之事，因爲話語的職事是宣教的棟樑（例如，徒四29，六2～4，八4、14，十三5、15、42～44，十五35，十六6等）。[11] 尤有甚者，三重的強調顯示，保羅的工作不僅以神蹟爲記號。更重要的是他的呼召、信主和生命改變。這依舊是復活基督存在的不變證據。路加在敘事進展至使徒行傳末了時，使用這類細節的筆法，揭露了他優先看重宣講的行動和宣講中的見證。保羅的信主成爲敘事的工具，爲要顯示宣講中的見證和跟隨耶穌受審判的腳蹤，甚至比多采多姿的神蹟更爲重要。

我相信如果從文學的強調來解讀記錄，而不是試圖使每個細節符合我們現代人對準確性的看法（我絕無意暗示路加的記錄不準確），我們將在此看見，除了記錄「事實」之外的其他理由。我認爲將記錄協調成某種歷史一致的完整故事，不見得是解讀路加寫作的正確方式。我們應該從別處尋找答案。我建議這三個記錄之間的差異，來自路加對於每個段落記錄的寫作用意。這些記錄被總結來符合故事情節及其信息，而不是被協調成刻意建構的單調故事。因此對那些仔細閱讀本書的讀者而言，我的一些結論相當明顯。總結這三個記錄「一起」出現在路加－使徒行傳中的用意，是相當重要的。爲要了解故事的深刻蘊含，我們必須觀察每一個記錄，如何在路加－使徒行傳各自的文學情境中，展現它的獨特性。

第17章

從凱撒利亞到羅馬

（徒二十七1～二十八31）

「聖靈藉先知以賽亞向你們祖宗所說的話是不錯的。

他說：你去告訴這百姓說：你們聽是要聽見，卻不明白；

看是要看見，卻不曉得；因為這百姓油蒙了心，耳朵發沉，眼睛閉著；

恐怕眼睛看見，耳朵聽見，心裡明白，回轉過來，我就醫治他們。

所以你們當知道，神這救恩，如今傳給外邦人，他們也必聽受。」

（徒二十八25～28）

引言

這是使徒行傳中最後一個「我們段落」。我們無法確定保羅被監禁在凱撒利亞時，路加處於何種光景。最有可能地，路加在探訪保羅之間進進出出，並且進行某種事奉。無論如何，如今保羅將要被送往羅馬，路加重新加入保羅的旅行。這段故事揭示保羅是一個相當有資歷的旅行者，他現在已經十分熟悉氣候的變化與旅行的季節。更重要地，海洋的旅行象徵了來自帝國統治的所有航海貿易。海洋的旅行成爲羅馬帝國成長的一個主要經濟建設。[1] 舉例來說，羅馬自己的食物供應，完全依賴這種海洋貿易的進口。在一種非常反諷的方式下，促使羅馬富足的因素，也幫助保羅傳揚福音。藉著福音，世界的國度成爲耶穌基督的國度。路加在這段經文中所使用的旅行術語，也展現路加是一個知識頗豐的旅行者，但他未必是一個職業航海者。著迷於歷史鑑別學（historical criticism）的學者，對於這個故事和許多古代航海冒險故事的相似，不是以此懷疑路加的可信度，就是以相同的理由來爲路加的記錄辯護。然而，一個十九世紀在這個地區廣泛旅行的蘇格蘭學者詹姆士・史密斯（James Smith），他的作品提供了豐富的證據，證明路加的寫作是一個業餘航海旅行者的記錄。[2] 事實上，這個故事和古代的航海故事相似，主要因爲航海記錄同是出自業餘人士的手筆。雖然史密斯沒有比較許多古代的旅行記錄，但他也獲得相同的結論。如果航海記錄眞是抄襲自某個古典旅行記錄，那麼路加的文字應該更像一個水手會用的筆法，而不像一個業餘者。不過眞正重要的是，這個故事展現爲了一個令人驚異的目的，上帝的手引導保羅前往他的目的地。如果我們隨著這個上帝所定意直到地極的旅程不斷發展，我們將會更明白，原來保羅被捆綁的旅行，同樣也是宣教的一部分。這個旅行相當獨特，因爲它沿著靠近北非的海岸前往羅馬。雖然保羅曾經到過這個行程的某些區域，但有許多地點是保羅從未接觸過的。不論保

羅是在捆鎖中，或是自由的，宣教都繼續進行。

這個旅行和使徒行傳的「群體」題旨相符一致，不僅因爲路加與保羅一同旅行，並且因爲還有其他前來支持保羅的同行夥伴。可見，這個前往羅馬的旅行，是一個群體共同努力的行動。這個故事具有兩個要素：旅行（徒二十七1～二十八10）和到達羅馬（徒二十八11～31）。路加福音四章19節的「禧年」，終於到達了羅馬。保羅這位先知，將在這個旅行中展現他所有的潛能。如此地，他也將應驗在信主之時有關受苦的早期預言。就像耶穌的職事一樣，福音將藉著一個受苦的先知傳揚出去！

旅行

故事情節

這個旅行從保羅被交給一個名叫猶流的百夫長看守爲開始，這個百夫長隸屬帝國軍團的菁英階級。布魯斯指出猶流這個名字的由來，很可能是因爲他的家庭在凱撒大帝或奧古斯都之下成爲公民。[3]若果如此，路加呈現在敘事中的帝國恩寵，目的就是要清楚對照事奉耶穌的羅馬公民保羅，和事奉凱撒的軍官猶流。很快地，事奉凱撒的猶流，將依賴事奉耶穌的保羅生存。百夫長的提及，暗示至少有一百名陪同百夫長的士兵。正如使徒行傳二十七章1節的所指，保羅不是這次旅行的惟一囚犯。路加和亞里達古獲得猶流仁慈的允許，陪伴保羅同行（徒二十七2～3節）。一般而言，爲了明顯的安全理由，囚犯不應該有他的朋友陪伴。路加和亞里達古可能裝扮成保羅的奴隸，使保羅不僅在猶流的眼中，並且在其他囚犯面前，被視爲一個有社會地位的人。不論眞實情況如何，路加所刻劃的保羅，是一個被帝國軍團的軍官所寬待的人。保羅對於羅馬，根本沒有任何危險！

使徒行傳二十七章3～8節的旅行，將他們從西頓帶到塞浦路斯、旁非利亞、每拉、革尼土、克里特，最後抵達佳澳。使徒行傳二十七章4、7節所提及的風，暗示大自然在獨一眞神的掌控之下。藉著一個單數的「海岸」（coast），來連結基利家和旁非利亞，路加顯示他自己是一個熟知地理的經常旅行者。西頓是第一站，因爲它是一個貿易港口，古代的腓尼基人已經掌控了航海技術和貿易。使徒行傳二十七章6節對於亞歷山太的船的提及，顯示使用玉米／穀類船隻或其他商業船隻的可能性。這和每拉的提及相符一致，因爲每拉是玉米船隻停留的重要貿易港。這些跳躍的地理位置，流露一個重要的題旨：「匆忙」，也顯示羅馬人航海的商業途徑。路加所顯示的羅馬和平，容許保羅爲了傳揚福音而旅行的事情能夠發生。尤有甚者，帝國的商業成功實際在上帝的掌控中，上帝爲了福音的緣故，而使羅馬能有當時的繁盛。路加所寫的這個航海旅行，無疑具有帝國的蘊含。保羅也藉著這個職事階段，認識帝國的商業。

這趟旅行將會非常艱辛，因爲它已經到了航行季節的尾端。航行的困難深刻地強調了安全和財務獲利之間的張力。甚至一些皇帝爲了要使貨物運到羅馬，而獎賞這種冒險的行動。掌船的爲了自己的利益，相當願意冒險行船。季節的困難將因外邦宗教的迷信更顯複雜，因爲這些宗教認爲某些日期不利於航行，因此在即將來臨的壞氣候中，更沒有多少選擇。這個旅行可能很快地就會面臨危險。他們要快快開船。路加刻意不在敘事中提及太多外邦的因素，因爲這個旅行將展現上帝的引導。古代航海者，藉著星星的位置來導航。當壞天氣臨到時，導航就發生問題，因爲烏雲將籠罩天空，遮住星星。狂風大浪明顯可以任意催逼船隻，航行當然就會變得相當危險。旅行的不穩定，不僅危及導航，並且使得食物供應的計算面臨問題；這通常是囚犯的責任。[4] 有些人可能會餓死。尤有甚者，人所攜帶的衣服，很可能被這類不穩定的氣候情況所影響。如果保羅和他的同伴必須在甲板上露宿，那麼海上的冷風會使他們要忍受

比陸上更加寒冷的天氣。有時候，疾病將因衣物不夠而產生，這也可能在水手之間傳染。使徒行傳二十七章9節對於禁食的提及，顯示保羅相當遵守猶太人的宗教日曆，以致路加記錄了這個節期。再次地，這個猶太人的色彩駁斥了聲稱保羅違犯猶太教的反對者。使徒行傳二十七章9～12節揭示，保羅所預期的和百夫長所忽視的困難。這個困難很快地就要臨到。和聆聽保羅的意見相較，百夫長遵循掌船的和船主的傳統智慧（徒二十七11）。這個故事相當生動，因爲百夫長在此的決定，很可能產生保羅首先論及的後果。路加以諷刺性的幽默描述這個情況。在這裡我們看見一個沒有經驗的百夫長，被夾在時常旅行卻沒有掌船的宣教士，和冒險的船主與掌船者的意見之間。每一個決定背後藏有不同的動機。百夫長可能認爲，有經驗的掌船者和船主應該作最後的決定；掌船的可能被貪婪的船主施加壓力，要在生命財產可能兩失的風險下，將更多的貨物運到下一站。他們的目的地是克里特另一個被稱爲非尼基的海港。

很快地，全船的人將面臨最壞的結果。第一，在以爲暫時有利的情況下，他們往前航行。他們很快地就遇見像暴風雨那樣的颶風。使徒行傳二十七章14節的狂風，就是所謂的東北風。如果這指出那個地區的眞正地理位置，那麼這代表著從七千呎的高山急速衝下的狂風。我們可以想像保羅所面臨的重大危急和風險。這也揭示人類無法控制大自然的有限。第二，船任風漂流，因爲敵不住風（徒二十七15）。第三，他們幾乎失去救生船，以致他們必須將這些小船拉上來，用纜索捆綁船底（徒二十七16）。這流露出整個情況的危急。這些人幾乎無法搶救那些可以拯救他們生命的重要小船。第四，他們開始把貨物拋在海裡（徒二十七18）。貨物的提及揭示，爲何船主和掌船的要在暴風雨季節開始之前，再航行一次的貪婪動機。因爲他們不聽從頗具航海知識的先知保羅的勸告，現在他們的損失可大了。第五，他們甚至把船上的器具拋入海中（徒二十七19），可能是要在萬一船撞上大礁岩時，可以減少一些撞擊力。

如同前文討論所提及的，星辰的導航對於航海相當重要。使徒行傳二十七章20節顯示，星辰被遮蔽對於航海的重大影響：「我們得救的指望就都絕了。」博克對於當時險境的描述最佳：「沒有器具、沒有太陽、沒有星辰、沒有希望。」[5]

問題實在很嚴重，但保羅再度藉由他簡短的演說，爲眾人提供答案（徒二十七21～26）。第一，他在使徒行傳二十七章21節，陳述明顯之事：他們本該聽保羅的話。正如保羅所說的，損傷的確重大。他們本來想要獲利，現在卻失去一切所有的。第二，保羅給他們一個好消息，即他們全部都會獲救；但壞消息是，所有的貨物都會損失。使徒行傳二十七章21節明說，眾人多日沒有吃什麼食物。有些人可能將其詮釋爲，哀慟或沮喪的記號。其他像博克的詮釋者，則認爲這是暈船的表現。[6]另一些人認爲，海水使食物變壞；但這並非正確的看法，因爲後來他們都吃飯了。更有可能地，他們不吃飯是因爲他們不確定這場災難會延續多久，因此擔心食物會用盡。第三，保羅見證他的啓示來源（徒二十七23～24）。這個預兆和古代的神諭很像，但這次神諭將百分之百地應驗。保羅也指出，上帝必定讓他站在凱撒面前的旨意。當時有誰能想像保羅終將抵達羅馬？附帶一提，保羅有關上帝使者的異象也很重要（徒二十七23），因爲這展現了聖靈的工作。我們應該還記得使徒行傳二章17節論及異象和異夢，這尤其是聖靈在末後日子的工作。使徒行傳九章10節也清楚論到亞拿尼亞的異象，這個異象顯然是針對亞拿尼亞和教會發出的啓示，而此處的經文強調了掃羅起初的蒙召。爲了使事件更加生動，路加也在使徒行傳九章12節記錄，掃羅有關於亞拿尼亞的異象。在保羅職事初期的整個異象強調，如今在使徒行傳二十七章23節的結尾異象中開花結果。異象實際上重複肯定了保羅身爲末後日子之先知的地位，以實踐使徒行傳一章8節的使命。「異象」是路加的敘事題旨，爲要證明和肯定保羅在初期教會歷史中的重要地位。保羅的宣教的確無可置辯！第四，保羅鼓勵他們要勇敢

（徒二十七25）。然而，在這些人壯膽之前，他們必須先相信保羅的話語。保羅的勸告是，要將船撞在陸地上，以使他們自己獲救。

在使徒行傳二十七章27節，路加論及他們在海上飄來飄去，沒有任何安全的保證；他們在這種情況中，已有十四夜之久。水手們的行動明顯揭示，他們沒有嚴肅地看待保羅的異象。當他們即將應驗撞在陸地上的異象時（徒二十七27～29），還嘗試藉著把小船放在海裡以便逃生。無論從任何角度來看，他們試圖逃生的行動都是懦弱的表現；因爲他們不僅棄船，更將包含士兵的旅客置於危險中。這些人可能假裝要拋錨的樣子，卻被保羅認出他們的行動。[7] 沒有被他們危險的行動所矇騙，經驗豐富的保羅向百夫長發出警告，因此兵丁砍斷救生船的繩子（徒二十七31～32）。保羅自己也相當冒險，因爲如果他的預言沒有成眞，那麼他們現在連救生船也沒有了。處於保羅對於未見之事的信心和水手對於傳統智慧的信心之間的張力，不但生動並且強烈。路加容許這個張力存在。同時，結果將顯示保羅的預言能否證明他的職分。因此如何作決定的掙扎，介於相信人求生存的本能和相信上帝給保羅的異象兩者之間。如此說來，路加在此揭示兩種人：那些相信自己的人，和那些相信保羅預言的人。這項掙扎將繼續成爲這個冒險故事的一部分。

對上帝的使者給他的異象大有信心的保羅，現在力勸眾人要吃飯（徒二十七33～34）。他一定有預感，災難已經快要過去。否則，他們應該爲了長遠的計畫而儲存食物。保羅對於全船所有的人，都將從暴風雨中蒙拯救的確定，促使他率先在眾人面前吃飯（徒二十七35）。使徒行傳二十七章35節的語言，很像主餐的字彙，因此使保羅成爲信心的象徵。其他的人也就吃了。路加告訴我們，船上共有兩百七十六個人。如此精確的數目，只能由見證人提供。保羅的榜樣鼓勵其他人盡量吃飽，然後就把其餘的食物拋在海裡。最後，他們找到一個名叫馬耳他的島嶼使船擱淺（徒二十八1），這個字在迦太基的用語中代表「避難所」的意思。這是一個他們從

來不知道的地方。在慌亂中，兵丁想要把囚犯殺了，以免他們脫逃（徒二十七42）。如果這些囚犯脫逃，兵丁的生命恐將不保（參徒十六27）。布魯斯指出，如果兵丁憑己意而行，他們會殺害保羅。[8]因爲羅馬對於叛亂的恐懼感，政府寧願殺死囚犯，而不願意讓他們脫逃。使囚犯脫逃的兵丁，將受和脫逃者一樣的刑罰。可見，根據羅馬的法制，當有情況生變時，兵丁應當殺死囚犯以免事情變得更複雜。結果，船上的囚犯都免於一死，因爲百夫長要救保羅，或許因爲保羅先前所說全船將獲救的預言。保羅的見證拯救了每一個人的生命。再次地，這裡流露出信任人求生存的普通常識，和信任保羅的異象之間的張力。結果很快地就會證實，那些信任保羅的人，將站在眞理這一邊。保羅的先知職分，因此將完美無瑕地得到證明。我要比布魯斯更進一步地建議，如果兵丁殺害保羅，他們將會失去馬耳他島上的人對他們的尊敬（徒二十八10）。若沒有保羅，他們的整個旅程將處於萬分的危險中。他們原本以爲藉著殺害保羅就可以救自己的性命，但事實上，情況正好相反。更確切地說，保羅的生命爲那些在他周圍的人，贏取了極大的益處。從各方面來看，保羅實際成爲整個團體的施惠者。反對保羅，就是反對所有美善與敬虔的事務。

在馬耳他，有三件事發生（徒二十八1～10）。

第一，此處的經文，以希臘文描述島上的居民爲土人（即那些不會講希臘文或拉丁文的人）。他們看見毒蛇咬了保羅。[9]導致保羅被咬的情況，顯示保羅藉著收集木柴，勤奮地事奉他的旅行同伴。既然他們都知道保羅是一個囚犯，因此島上的人認爲保羅被咬是神明的懲罰，尤其是以身爲宙斯之女兒而爲人所知的公義女神。因爲保羅沒有受傷，因此他們將他當作神明來敬拜。不相信神蹟的學者，通常從兩個方向來爭辯這件事。第一，他們可以聲稱，路加用來描述蛇的用語，也可以指一個沒有毒的蛇。第二，他們可以聲稱，現代的馬耳他似乎沒有毒蛇。第一個論證無法成立，因爲它違

反土人的直覺。土人當然比一個坐在自己象牙塔中的自由派學者，更知道哪一種蛇是有毒的。路加在使徒行傳二十八章6節使用未完成式的「想」（expecting / προσεδόκων），來顯示預期的智力活動。土人確實知道，這種蛇是致命的。第二個論證也缺乏有效性，因爲它誤植了時代。縱使現代的馬耳他沒有毒蛇，也不能消除過去的某種毒蛇到了現代已經絕種的可能性。保羅對於毒蛇具有免疫力的第一個事件，的確諷刺了外邦的迷信。它也揭示了對於保羅起初之異象的超自然驗證，保羅以先知的身分從主領受這個異象（徒二十七24）。它更顯示保羅起初的控告者，站在虛假這一邊。他們作了不實的見證。因此主現在拯救保羅，來顯示祂對保羅工作的嘉許。在這個驗證的過程中，主的神蹟也定罪了那些控告保羅的敵人。換言之，凡與保羅爲敵的人，也與主耶穌爲敵。

第二，在使徒行傳二十八章7～8節中，保羅和同伴受到島長的接納和三日的盡情款待。保羅利用這個機會，治好了島長的父親。結果，島上其餘的病人，也來保羅這裡得醫治（徒二十八9）。甚至連保羅被困在島上時，保羅的超自然能力都隨著他。保羅從一個低微的囚犯，成爲島長所尊敬的客人。

第三，因爲保羅對於這個島嶼的嘉惠，島上的人以尊敬回報，也把所需用的送到船上，以使他們能夠再度航行。

故事的結尾揭示，保羅的存活是所有船員存活的重要因素。經由這個旅行，上帝藉保羅流露的能力，繼續使保羅成爲那些比他有更優越社會地位者的贊助人－施惠者。這個故事展現保羅不只是一個只以講道單一層面來發揮影響力的宣教士，他更在他的所在之處成爲社群的領袖。他的福音經由上帝的神蹟力量，而與人相關。在一個不甚理想的情況中，他將恩惠施予這個群體。在上帝的宣教中，群體的命運大大轉變，並不是因爲有利的情況，而是因爲上帝在暴風雨中的同在。一個眞正的宣教群體或領袖，不會與群體對抗或離開群體，而會在群體中發揮正面的影響力。

路加－使徒行傳的神學平行敘事

路加－使徒行傳兩個主要的海上故事（即路八22～25；徒二十七），有多處值得觀察。在兩個故事的比較上，故事背後的更廣敘事值得注意。路加福音八章22～25節是一個令人困惑的故事，主要是因爲門徒被耶穌責備缺乏信心。粗心的路加福音讀者，可能覺得這項責備似乎不公平。然而，對耶穌來說，這項責備不但公正並且正確。爲何如此呢？因爲當門徒驚恐地狂喊「我們」要沉船時，他們顯然將耶穌包含在其中。耶穌會被淹死嗎？路加福音八章11～15節的撒種比喻，完整地例證了信心的本質。根據耶穌在路加福音八章15節中教訓眾人，信心需要被持守，但信心的基礎永遠是上帝的話語。上帝的話語包含耶穌在暴風之前的教導。尤有甚者，耶穌在呼召第一批門徒來跟隨祂後的工作，包含許多層面：潔淨長大痲瘋的（路五12～14）、醫治癱子（路五17～25）、醫治百夫長的僕人（路七1～10）、叫拿因城寡婦之子復活（路七11～17）。對耶穌最近才行使的這些神蹟，門徒似乎患了健忘症。可見，耶穌責備門徒時所說的信心，來自他們對耶穌的經歷。現在我們必須將其與保羅比較。保羅對於暴風的反應和門徒完全相反，因爲有上帝的同在；但他的信心以哪一個敘事爲基礎呢？我認爲答案相當簡單。如果我們觀察使徒行傳的最後段落，保羅重複地提及他在往大馬士革途中的蒙召。保羅在審判者面前兩次訴說自己信主經過的記錄（徒二十二2～21，二十六12～18），揭示保羅乃是被自己對復活主的經歷所引導。目前這個情況顯示，保羅在某方面的確超越懼怕暴風的十二位門徒；顯然保羅的信心建基於他對主的經歷，而十二位門徒則忘記了他們對主的經歷。

路加福音第八章的情節進展，顯示它部分是爲了預備十二位門徒宣教的信心功課。在使徒行傳第二十八章和路加福音有更多平行的觀察下，相同的情節進展更加凸顯。就目前而言，預備保羅宣教的暴風，和路加福音第八章爲了預備門徒在路加福音第九章之宣

教的暴風情節十分相似。在路加福音第八章，耶穌和門徒一同在船上；而在使徒行傳二十七章23節，主與保羅同在。然而，不同之處在於，門徒因驚恐而遭耶穌責備缺乏信心；而保羅則充滿信心地朝著他的目標前進。兩者之間的比較不容錯失。雖然有耶穌的同在，門徒顯然害怕，並且不了解耶穌的大能。而保羅所需的，只是代表上帝同在的使者，確保他旅程的安全。耶穌肉身同在的層面確實無誤，因爲路加福音八章23節描述耶穌在船上睡著了。而使徒行傳二十七章23節則沒有針對使者或主的肉身特質，給予任何精確的描述。如此說來，保羅的確在每一方面，都超越十二位門徒。保羅不但預備妥當，並且迎接前往羅馬這個完全符合使徒行傳一章8節之目標的全新事奉階段。

使徒行傳二十八章1～10節，和不少經文相互平行。觀察這種關聯的最佳經文出處，是路加福音四章31～44節。[10] 這兩段經文共同具有：傷害來源的出現（從火中出來的蛇，和從人身出來的污鬼）、沒有造成任何傷害（包括了保羅和對被鬼附的人）、神聖地位的宣告（爲保羅和耶穌）。這些平行題旨顯示，使徒行傳中保羅末了的職事，具有許多和耶穌事奉初期相似的特徵。

有關馬耳他的敘事指出，保羅擁有七十（二）位門徒進行宣教事奉的奇異能力（路十18～20）。這段經文已在前文討論過，但保羅在此藉著行使超越毒蛇的權柄，來應驗路加福音的經文。保羅的工作不僅象徵了路加福音中的神蹟工作；耶穌將這類神蹟和撒但的墜落連在一起的事實，致使不被毒蛇傷害的記號，成爲路加福音十章18節終極的得勝象徵。攻克撒但這個眼不能見的勝利，藉著保羅的神蹟明顯流露。更重要地，它指出有些名字會被記錄在上帝天上國度的終末事實（路十20：「不要因鬼服了你們就歡喜，要因你們的名記錄在天上歡喜」）。神蹟驗證了保羅的信息。因此如同前述，保羅不僅應驗並且繼續十二門徒的工作（路九1～9），尤有甚者，他也應驗七十（二）位門徒的工作（路十19）。他誠然是一位優異

超群的宣教士。他成爲上帝得勝撒但的記號。他也具體化了耶穌所有門徒的工作。更重要地，保羅藉著按手使病人得醫治，是這種醫治形式出現在使徒行傳的惟一一次。[11] 然而，這種獨特的醫治，正是耶穌在路加福音四章40節的醫治方式。換言之，保羅比使徒行傳中的任何一位行神蹟者，更進一步地運用基督的能力。這的確值得強調，來顯示保羅像基督的能力。他具體化了基督的能力！

保羅現在藉著向那些甚至不會講希臘語或拉丁語的人說話，來開始他的宣教。在路加強烈幽默的刻劃中，保羅在外邦人職事中所展現的十足能力，繼續讓人驚訝，甚至在某種程度上令人發笑。和保羅的工作具有重要關聯的一處經文，是路加福音二十四章47節；耶穌在這節經文中，從舊約聖經指出外邦人職事是聖經的應驗。而到了使徒行傳二十六章22～23節，舊約聖經更在教會對於外邦人的宣教行動中得到應驗（徒二十六22～23）；保羅清楚陳述，基督將向外邦人宣告祂的信息。某方面來說，使徒行傳二十六章23節的這個陳述似乎有點奇怪，因爲在耶穌復活後的敘事中，沒有任何有關耶穌親自針對外邦人職事的記錄。如此說來，保羅對於教會的一般職事和他的特殊職事的詮釋，就是基督向外邦人的職事，在祂的子民中得到應驗。在這個職事的傳承中，保羅是最重要的工作者。根據保羅在此將基督視爲外邦人之光的詮釋，我們看見基督已經開始成爲以色列本來應該成爲的身分。這個詮釋，是西面在路加福音二章32節所提的，他詮釋耶穌的工作將成爲外邦人的光。西面對於舊約的引述，實際出自以賽亞書四十二章6節和四十九章6節。耶穌成爲眞正的以色列。如今保羅承繼了耶穌的職事，他也成爲完美以色列的化身，完美的以色列應當永遠是外邦人的光。從第一天開始，保羅的宣教就是成爲那光。在從以賽亞開始的先知傳統中，保羅在上帝計畫中的歷史地位，具有首要優先的重要性。

保羅在羅馬

故事情節

從使徒行傳二十八章11～30節，路加訴說保羅來到羅馬和在羅馬事奉的故事。根據使徒行傳二十八章11節，事件在「三個月」之後發生。三個月的拖延是對「三天」之後（徒二十八7）所發生之事的一個詮釋。在馬耳他的冬天似乎相當愉快，尤其是對一個囚犯來說，因爲保羅在事奉。保羅抵達羅馬的方式，是藉著一個亞歷山太的船隻，最有可能是因爲亞歷山太是西方貿易的熱門目的地。這船以宙斯雙子卡斯特（Castor）和巴勒克斯（Pollux）爲記號的生動描述，顯示外邦宗教的無所不在。路加很快地談到，從敘拉古到利基翁（義大利地理的尖端），到部丟利和最後到達目的地羅馬。

保羅的抵達羅馬帶著見證人的描述特徵，保羅旅行到亞比烏市和三館的地方，去會見那裡的基督徒。藉著這項描述，路加顯示以後來到羅馬的人可以藉著那裡的公共廣場（例如亞比烏公共廣場），和周圍的地標（例如三館）來認路前行。[12] 路加也揭示，當地的基督徒弟兄旅行了一段很長的距離來迎接保羅。舉例來說，從亞比烏公共廣場到羅馬的距離，大約有四十三哩；而從三館到羅馬的距離，則大約有三十三哩。更重要地，路加展現一個感恩的保羅，因爲他受到良好的接待（徒二十八15～16）。學者對於看守保羅的兵丁地位有不同的看法。有些學者認爲他是一個一般的低階兵丁。另些學者則認爲他是一個禁衛軍的守衛。無論如何，保羅所住的地方的確舒適，因爲使徒行傳二十八章17節的猶太人領袖，可以聚集在這個房子裡開會。軟禁的一般住處都是一個只有最基本設備的小房間，絕對不是一個可以和地方領袖開會的地方。[13]

保羅和猶太人領袖的會議，使整個情節出人意外。保羅和他們會面的主要目的，乃爲澄清他到達羅馬的原因。因爲被捆綁而來的羞恥，需要被解釋清楚；以致他不會先被猶太人群體疏離，並且還

可以解釋他自己的神學和法律立場。保羅在使徒行傳二十八章17～20節中爲自己提出解釋，而猶太人的領袖在使徒行傳二十八章21～22節中的回應，也著實令人驚訝，因爲他們沒有從巴勒斯坦的猶太人那裡，聽聞有關保羅的消息。從對話中，他們流露基督教已經「到處」都有。他們的會面，爲信仰對話帶出了一個更大的機會，有更多的人將會前來聚集，與保羅議論（徒二十八23～24）。保羅的信息依舊相同，即藉著耶穌應驗了舊約的預言，上帝的國度被展現出來。除了在使徒行傳一章3、6節的開始部分之外，「國度」的題旨在大部分的使徒行傳中，都占次要的地位。路加在使徒行傳的開始和末了設計這個題旨，爲要顯示一個藉著監禁這個「意外」，而完成的宣教。有些人同意保羅的福音傳講，而另些人則不信。甚至在一個公開的群眾中，這類的回應也是典型的。當我們觀看保羅的生命，這個情況揭示他爲何必須撰寫羅馬書的原因，因爲福音在首都羅馬已經引人注意；而福音也可能因爲它的顛覆特性，或它對於舊約的詮釋而容易被誤解。因此，保羅不但論及國度，也論及舊約。

保羅接著以他特有的方式，引述以賽亞書六章9～10節，宣告他要將福音傳給外邦人（徒二十八26～27）。這個引述相當重要，因爲它在以賽亞被上帝呼召之後隨即發生。因此保羅跟隨著先知的腳蹤而行。從他的回應和先前許多其他的回應來看，保羅似乎期待，猶太人對福音有更廣泛的接受。他們拒絕的原因實際相當簡單：人的叛逆、極端的信息、上帝的審判。在沒有被廣泛接受的情況下，保羅現在向外邦人傳福音（徒二十八28）。雖然保羅被召向外邦人傳福音，他還是繼續推動他的猶太人宣教。鄧恩提出警告，他認爲這段經文不應該製造出一種印象，以爲保羅最後將完全放棄猶太人。[14] 相反地，這段經文展現，在外邦人宣教蓬勃發展時，保羅還是繼續和猶太教對話。上帝的定旨（providence）利用情況，來推動保羅和教會的宣教，以成就上帝的旨意。在猶太人和外邦人

之間，保羅的宣教實際超越個人對於猶太人的偏好，也超過對外邦人的偏好。

路加對於使徒行傳的刻劃，常被批評爲反猶太人的。這個議題，應該從整個使徒行傳和保羅蒙召的角度來觀察。保羅繼續向猶太人宣教的記錄，確實可以駁斥有關路加對猶太人持負面看法的批評。巴瑞特的堅持相當正確，他認爲我們不應該過度解讀使徒行傳二十八章28節。尤有甚者，我們應當將在猶太人中間的工作，視爲下一個可資利用的機會，就像路加在使徒行傳其餘的部分，所設下的模式一樣。[15] 如同保羅，路加在他的敘事中保持佳美的平衡。不論路加或保羅，都無法決定這些猶太人是否接受福音，但他們依然繼續努力。盼望以色列人信主的脈絡，貫穿使徒行傳的敘事，甚至到末了這部分。他們最後將福音傳給外邦人，完全是上帝的定旨。這並不代表教會應當停止向猶太人傳福音，只是保羅必須實踐他信主時所蒙受的呼召。在整本使徒行傳中，保羅對外邦人保持福音的開放，這成爲他的典型特徵。

值得注意的是，保羅作出如此大膽之宣告的地方，是在他被拘禁的房子裡面。我們必須時常注意，路加使用隱含的空間觀念，來顯示他的信息。保羅被鍊子捆鎖，還蒙受社會的羞辱；但他的所行卻是自由的，並且被社會所尊敬。這個強烈的反諷揭露，即便在帝國的限制和監禁中，福音還是不受捆綁！甚至身爲一個囚犯，保羅的所行依舊像一個宣教士。雖然保羅在房子裡面，但他的所行，卻像他還可以自由地向房子外面的人說話一樣。再次地，這個強烈的反諷揭露，上帝的主權超越整個情況。身爲一個囚犯，保羅的自由無可比擬。上帝的信息完全不受限制。和其他從監獄逃脫的記錄大異其趣地，這個記錄展現，能力不再被空間關係所限制。甚至當保羅被拘禁時，能力還是可以發生！

當保羅完成他傳講上帝國的道和主耶穌基督的兩項目標時，使徒行傳的末了充滿榮耀，而非黯淡無光。「主」的提及，再次顯

示強烈的外邦王權用語。雖然保羅現在處於世界之主凱撒的捆綁之下，但耶穌才是眞實的主。極其反諷地，福音藉著保羅被軟禁，而向羅馬傳揚。在保羅被拘禁的觀察中，路加展現保羅在使徒行傳中的拘禁愈來愈輕；現在這個事件，無疑是保羅所有監禁中最輕的一次。這種強調愈來愈輕的修辭語調，也發生在古代的歷史編纂中。它的目的是爲了創造一個引向無可避免之事的模式（例如，Herodotus *Hist.* 9.114-122）。[16]在這個例子中，愈來愈輕的拘禁，暗示保羅終將接受的完全自由。更重要地，保羅已經完成使徒行傳一章8節的宣教，這原來是他逼迫的對象。到底保羅受到哪一種監禁？這是一種相對漫長的監禁，因爲羅馬的法庭案件相當擁擠。這建議保羅可能以一個有錢又有地位的身分生活；或許在羅馬基督徒和猶太人群體中，保羅都被視爲一個有某種地位的人物。除非保羅有足夠的資金，否則他無法住在一個寬敞的住家，讓他可以和許多訪客談話。

毫無疑問地，甚至路加的刻劃都建議，一個群體的力量在幫助保羅傳揚福音。在羅馬等候聽審的時間可能相當長，但上帝仍然掌權，祂使保羅的宣教能夠以如此獨特的方式進行。前來聆聽保羅的訪客，也可能一直都相當多。最有可能地，保羅容許訪客來照應他的需要。一般來說，甚至連像剪頭髮這樣簡單的事，都可能是一項挑戰。因爲刮鬍刀的危險性，囚犯不被容許刮鬍子或剪頭髮。[17]可能有外面的人，前來爲保羅整理容貌。另外，在羅馬法律的規定下，保羅也可以分配到少量的玉米。[18]和一般擁擠的租屋比較，保羅的地方具有可以聚集的許多空間。上帝的定旨使用人的群體。路加顯示雖然上帝的先知保羅被捆綁，但國度的信息卻不被捆綁。在捆鎖中仍然有自由。在逆境中仍然有宣教。路加可能在保羅被尼祿殺害之後，才寫下這段記錄；路加揭示了保羅是完成耶穌開始所行之事的代理人和角色典範：藉著彌賽亞群體在能力、生活方式和宣講方面的具體化，向萬民傳揚福音。使徒行傳十三章47節引述以賽

亞書四十九章6節，有關僕人所行之事的預言，如今終於實現在保羅的旅行中。這提醒我們，使徒行傳一章8節在一開始就論及的傳到地極的宣教。使徒行傳似乎沒有結束的終章，已經完成了這個倫理教訓。不需要再多說了！使徒行傳一章8節，已經被最不可能的主的僕人使徒保羅所完成。這就是福音的大能！

路加－使徒行傳的神學平行敘事

從回顧的角度來看，我們必須注意保羅從抵達耶路撒冷，一直到他前往羅馬的旅行中，都持續展現跟隨耶穌腳蹤而行的傾向。在路加福音二十二章66節和二十三章1、8、13節中，耶穌遭受公會、彼拉多、希律和彼拉多的四次審判；保羅在使徒行傳第二十三、二十四、二十五、二十六章中，也遭受公會、腓力斯、非斯都和希律亞基帕的四次審判。在上帝的掌控下，帝國的語調爲敘事設下保羅「仿傚耶穌」的題旨。

一般來說，在使徒行傳這個總結的段落中，我們可以看見羅馬猶太人和耶路撒冷（甚至小亞細亞）猶太人之間的清楚對照。羅馬猶太人和耶路撒冷猶太人之間的對照，再度顯示保羅離開耶路撒冷來到羅馬的正確決定。他和耶路撒冷已經無關了，這是正確的行動。不論多少宣講或勸告，都無法使耶路撒冷和小亞細亞的猶太人接受福音，至少還不是時候！雖然旅行歷經不少嚴重的轉折，但保羅還是往正確的方向前行。無論他知道與否（我懷疑他是否知道），保羅都在上帝的指引之下。

耶穌和保羅之間的平行繼續出現。在耶穌的審判中，一個百夫長對耶穌發出有利的意見（路二十三47）；而一個百夫長則和保羅有良好的關係（徒二十七3、43）。百夫長在使徒行傳中的角色，代表帝國制度中善於接納的外邦人。他們最後總是站在福音職事的這一邊。更大的反諷，應該是百夫長和猶太逼迫者之間的對照，這群猶太逼迫者迫切地反對耶穌和保羅。耶穌和保羅之間還有另一項

平行，他們都舉行了聖餐，以預備完成各自的目標。耶穌在路加福音二十二章19節上半，在筵席中擘餅；而保羅則在使徒行傳二十七章35節，拿起餅來祝謝並且擘開。雖然我們無法確定，使徒行傳二十七章35節的保羅是在領受聖餐；但路加使用這種語言來建構敘事，爲要顯示保羅對耶穌職事的認同。當然我們也不能完全除去主餐的關聯。主餐的格式可能指出，這次吃飯對路加、保羅和其他的基督徒旅行同伴，都具有主餐的意義。不論當時信徒的人數多寡，保羅的行動和彌賽亞群體的文化相符一致。尤有甚者，就像耶穌一樣，主餐在最困難的情況中舉行。換言之，情況並沒有使保羅和他的基督徒朋友離開信仰。無論處境如何，他們爲了福音的緣故團結一氣。耶穌的職事，在路加福音第二十四章得到正面的評論；而保羅針對福音宣教的職事，也在使徒行傳第二十八章得到正面的回顧。這個高潮，在連結彼得於五旬節之後的工作，與保羅在他初始宣教之後的工作上，也相當重要。彼得在使徒行傳的前半段（徒十二），遭受下監的結果。而保羅則在使徒行傳的後半段（徒二十一～二十八）被監禁。使徒行傳的架構揭示，從耶穌開始，繼而彼得，和最後保羅的三部分職事。職事的性質完全相似：成爲一個先知，並且成爲萬民眼中的完美以色列。因著上帝不同的旨意，三個職事的結果也稍有不同。

在耶穌和保羅之間，有一個對於聖經看法的平行。耶穌在路加福音四章16～30節和二十章17節中，提到他自己是舊約聖經的盼望和應驗。毫無疑問地，就像門徒一樣，保羅在使徒行傳二十八章23節中，也一次又一次地將耶穌視爲舊約的應驗。路加福音二十章17～18節指出，猶太人對於基督的拒絕；使徒行傳二十八章25～27節則指出，猶太人拒絕基督是舊約之應驗的相同回應。使徒行傳二十八章26～27節對於以賽亞書六章9～10節的引述，也和路加福音八章10節耶穌的被拒相符一致。保羅如今得到相同的拒絕，因爲他事奉相同的主。如同我在前文所提及的，路加福音十二章10～12節

暗示，統治者對保羅或其他門徒的拒絕，將是對聖靈的拒絕，這和褻瀆聖靈是一樣嚴重的。現在我們來到使徒行傳的總結，路加最後爲拒絕聖靈提出了明顯的審判。使徒行傳二十八章23～28節，和路加福音二十二章65節、二十三章39節相互平行，因爲都跟不斷地拒絕聖靈有關。

耶穌早期的生活和保羅在此的職事兩者間的平行，繼續出現在路加福音四章38～41節，和保羅對於部百流的父親和馬耳他島病人的醫治中。[19]這相當不尋常，因爲兩個故事都在一個人的醫治之後，繼續出現眾人的醫治。路加福音第四章有關西門的岳母得醫治的記錄相當獨特，顯示耶穌和像西門這樣的以色列餘民跟隨者之間的獨特關係。在這項平行中，路加以正面的角度顯示馬耳他島的居民，也可能是外邦人信主的應驗。甚至在暴風雨和艱苦的環境中，保羅的宣教還是繼續進行。他的工作實際和耶穌在地上時一樣有效。

給提阿非羅和今日信徒的總結信息

保羅對於眾人的嘉惠，揭示他不論身處何地，都與當地的群體密切相關。他並不只是一個類似一些現代福音派領袖那樣的宗教狂熱分子，他更以嘉惠者的身分，正確地和他的群體相連結。不僅他的信息，還有他的行動，都是宣教！誰會想到他起初對耶路撒冷窮人的贊助，竟然會導致他的被捕和後來在羅馬的宣教？這個重要的「社會嘉惠」題旨，也應該適切提阿非羅。福音不是一個獨立的單元，很多時候它需要社會的支持，才能開展宣教之門。藉著成爲窮人的贊助人，保羅通過了容許他以奇異嶄新之方式宣講福音的大門。他最大與最重要的宣教，就是前往羅馬。這都從他成爲一個嘉惠者的行動開始！

今天有許多福音派的信徒，已經覺醒社會行動是福音的互補。在過去，許多人害怕被呼召去從事宣講「社會福音」的工作，因此任何有意義的社會影響，都從宣教中被刪除。這未必是行使宣教的最佳方式。與其只在宣講或社會行動之間二擇一，不如同時看重兩者，以致宣教的影響將更爲深廣。換言之，在宣教工場那些受苦的人，確實有眞正的需要。當教會排除政治性的影響（像來自政府的政治援助），而滿足受苦之人的需要時，人們就會願意聆聽福音。宣教話語的超自然能力，必須伴隨著社會行動的具體化能力。保羅的宣教是最佳的例子！

附記：聖靈的充滿和聖靈的施洗

多年以前，斯托得寫了一本書，書名爲《當代聖靈工作》（*Baptism and Fullness*）。這是一本具有重大影響的著作，對於聖靈的工作有深入淺出的討論。而使徒行傳一個相當獨特的地方，就在於它所描述早期教會對於聖靈的經歷，有許多豐富與突出的表達。這個題旨確實需要以一本書的篇幅來處理，但我認爲在本書的末了作些這方面的簡要觀察，將爲讀者提供一個總結，和對這個重要題旨的綜合理解。我相信許多現代讀者所提出的問題，不能從使徒行傳中的個案來回答。一個許多現代讀者常犯的錯誤，就是僅僅根據使徒行傳，而不是路加福音－使徒行傳這個更大的架構，來觀察聖靈的工作。正如我在本書一開始時所陳述的，這是一種悲慘的詮釋策略。路加意欲讀者從這兩卷書來解讀聖靈，好觀察聖靈的工作，從耶穌的職事到教會的職事之間的進展。讀者的解讀角度，應當是聖靈在路加的「敘事」巧筆中的工作，而不是從系統神學或現今的慣例，來觀察聖靈的神學價值。

讀者愈嘗試針對現今的情況來建構教義或回答問題，就愈容易

忽略聖靈在路加福音－使徒行傳中的敘事角色。在路加福音中，聖靈的角色實際上相當清楚。祂首先充滿耶穌，以使耶穌在路加福音三章22節的受洗時，能夠成爲天父完美又被聖靈充滿的愛子。相同的聖靈容許耶穌受試探，以使耶穌能夠認同以色列的曠野經歷；更重要地，使耶穌能夠勝過撒但和邪靈（路四1、14、33～36）。如此地，耶穌成爲先知所論及的上帝僕人（路四18）。這位僕人的首要職責，就是展現一個新紀元，一個禧年（路四19）。路加寫作的其餘部分繼續展現這個新紀元的樣式。如此說來，耶穌的生命是聖靈的彰顯，非以一般的方式，而是以獨特的方式展現上帝的終末時代。這個時代的樣式不僅經由耶穌的生命，更在使徒行傳教會的建立和發展中，繼續被看見。

在使徒行傳中，聖靈的工作可以使用許多方式來歸類。

第一，聖靈的降臨宣告一種預言的應驗（路三16；徒一5）。它是敘事的樞紐，能夠回溯耶穌的施洗，和所有關乎上帝新時代的討論。在這個新時代裡，聖靈是審判的記號（路三17）。

第二，聖靈的充滿首先發生在五旬節，其中有方言出現（徒二4）。另外兩處出現方言的經文，是使徒行傳十章46節和十九章6節；但路加沒有提及聖靈充滿的討論。可見，在沒有聖靈充滿的提及之下，方言也可以發生。方言似乎是證實特殊個案的一種方式，這些特別的個案可能是類似門徒的人民團體，和撒馬利亞人的種族團體，或施洗約翰之門徒的某種宗教團體。它們似乎不是一種常規，或特別必須的。或許我們可以輕易地得出一種結論，以爲所有的聖靈彰顯都以說方言來表現，且路加每一次的方言都記錄下來。然而，這過度解釋了其他對方言保持緘默的聖靈彰顯事件。尤有甚者，方言適時地出現，有其特殊的必要功能。在使徒行傳第二章，爲使福音的信息經由散居的猶太人傳至地極，方言在一開始時是必要的。接著，藉著哥尼流的事件來證實外邦人也需要他們的「五旬節」，因此方言也是必要的。最後，爲使保羅藉著給約翰的門徒他

們的「五旬節」，來展現他的權威，方言更是必要的。在某種意味上，這也是保羅的「五旬節」，在使徒行傳八章17節的按手上，他可以顯示他和耶路撒冷的使徒具有平等的地位。

第三，聖靈也可以藉著按手而澆灌下來，這種情形顯見於撒馬利亞（徒八17）和以弗所（徒十九6）。這兩處經文都沒有提到聖靈的充滿。尤有甚者，這兩處經文都以領受聖靈爲強調重點。這兩處經文同時揭示一個有關權柄的問題；在撒馬利亞，有關使徒的權柄；而在以弗所，則有關保羅的權柄。除了哥尼流的個案之外，使徒行傳對於聖靈特別工作的提及，都和人民團體有關。聖靈的敘事角色，基本上是爲了容讓教會應驗使徒行傳一章8節的使命。下文的討論也將展現，哥尼流的故事也和人民團體在使徒行傳中的配置有關。

在解讀整本使徒行傳之後，我們必須針對聖靈，提出一些前提的觀察。在觀察路加的敘事時，需注意聖靈的彰顯非以個人經驗爲焦點，而是以人民團體爲焦點，這無疑相當重要。哥尼流是一個上好的試驗個案，因爲他的故事似乎以個人爲焦點，但如果我們從使徒行傳的敘事進展和背景來解讀，我們就發現事實並非如此。甚至在哥尼流的個案中，他都代表一個人民團體，也就是外邦人。根據社會習俗和宗教的角度，家庭對於外邦人的意義，具有完全不同的觀念。我如此說，乃是因爲哥尼流的信主在整個使徒行傳架構中的地位。哥尼流的記錄出現在掃羅的信主之後。事實上，哥尼流的故事可以放在掃羅信主之前的任何一段經文中，那麼爲何敘事的焦點又轉向彼得呢？更確切地說，將哥尼流的故事放在使徒行傳第八章，不是更加適切嗎？因爲使徒行傳第八章的埃提阿伯太監的信主，標誌了宣教的一個新趨勢。哥尼流之所以放在掃羅的信主之後，乃是因爲掃羅是向外邦人傳福音的宣教士。哥尼流預示了即將出現的外邦宣教，和將要影響羅馬家庭的革命性社會－宗教改變。這項事實藉著使徒行傳第十一章，有關外邦人信主的爭議躍然呈

現。同時，使徒行傳第八章沒有提及聖靈降臨在埃提阿伯太監的身上；但哥尼流的敘事卻大幅度地提到聖靈降臨在哥尼流一家的身上。兩者之間的差異顯示，哥尼流的故事是外邦人信主試驗個案的一部分，它預示了驚天動地的信主，至終因爲社會的社會－宗教結構改變，而導致城市的暴動（例如，徒十九）。路加選擇在哥尼流的個案中，多多以聖靈爲焦點；因爲它對預備耶路撒冷教會接受外邦人信徒，和預備保羅革命性的改變都相當重要。如此說來，哥尼流這個人，預表了在信主之後需要一個完全的社會－宗教改變的人民團體。路加用來象徵哥尼流的方式，就是聖靈的敘事進展。

總結來說，我建議聖靈是路加使用的一個敘事設計（也是一個位格），爲要表達教會理當活出基督在世原有地位的觀點。在路加的敘事巧筆中，他不要我們系統化某種有關聖靈的教義。取而代之地，在一個超越聖靈的整體原則之下，路加使用聖靈來創造和刻劃教會的特質。如此說來，我相信將討論停止在聖靈的層面，並且提出：「這會發生在今天嗎？」的問題，是一種錯誤。路加並未回答那個問題。相反地，路加對於聖靈的看法，應該從下列的方式來理解：「路加福音中最被聖靈充滿的耶穌，成爲上帝差遣至以色列的使者。如今教會被聖靈所充滿，她成爲上帝差遣至世界的使者。如此說來，基督起初在祂的猶太人職事中，提供了一個聖靈引導的模式，乃爲使相同的聖靈引導職事，能夠藉著教會被彰顯到地極。」

附註

前言

1. Bockmuehl, "Why not Let Acts Be Acts: In Conversation with C. Kavin Rowe," *JSNT* 28 (2005), pp. 163-166.
2. Perkins, *Introduction to the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 26-28.
3. 例如，Jeffrey L. Staley, "Narrative Structure (Self Stricture) in Luke 4:14-9:62," *Semeia* 72 (1995), pp. 173-214, 以耶穌，彼得和保羅的生命，爲這項事實提供完美的例證。
4. W. Ward Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles* (Eugene: Wipf and Stock, 1989), pp. 34-35, 133, 指出這項觀察早在十九世紀和二十世紀初期已經出現，它首先出現於德語的世界中，而後出現於英語的世界中（例如，R. B. Rackham's *Oxford Commentary*）。
5. Bird, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission* (LNTS, 331; London: T & T Clark, 2007), p. 5. 相同看法，參，Graham H. Twelftree, *In the Name of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 2007), p. 131.
6. Taylor, *The Moral Mirror of Roman Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 7-8.
7. Talbert, *Reading Acts* (New York: Crossroad, 1997); Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (New York: Doubleday, 1998); Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville: Liturgical, 1992); Wall, *Acts* (NIB; Nashville: Abingdon, 2002); Bock, *Acts* (Grand Rapids: Baker, 2007).
8. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: a Literary Interpretation* (vol. 2; Minneapolis; Fortress, 1990).
9. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*（Grand Rapids: Baker, 2002；中譯：《古道新釋》，香港：漢語聖經協會，2003），p. 19。
10. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, pp. 37-41, 也就看見以賽亞書對於這兩本書卷的影響上，指出這項觀察。雖然他的焦點和本書的關注不同，但他的觀察對於本書的解讀極爲重要。
11. Mikeal C. Parsons, Martin M. Culy, *Acts* (Waco: Baylor, 2003), 在英語著作方面，這本使徒行傳研究對學生和牧師而言，是研究希臘文本文法的最佳著作之一。

導論

1. Patricia Walters, *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
2. John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon, 1901).

3. Walters, *The Assumed Authorial Unity*, pp. 113-126.
4. Harnack, *New Testament Studies IV: The Date of the Acts and the Synoptic Gospels* (transl. J. R. Wilkinson; London: Williams and Norgate, 1911), pp. 22-23.
5. David DeSilva, *An Introduction to the New Testament* (Downers Grove: IVP, 2004), p. 299. 最透徹的解釋，可見於下列作品，Stanley E. Porter, "Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts," *NovT* 32 (1990), pp. 121-142.
6. Campbell, "Narrator as 'He', 'Me', 'We'," *JBL* 129 (2010), p. 402.
7. Pao, *Acts*, pp. 22-25.
8. Althea Spencer Miller, "Orality and the Narrative Techniques of the Acts of the Apostles, the Homeric Epics, Greco-Roman Novels and Greco-Roman Historiography," PhD Dissertation, Claremont Graduate University 2008, p. 92.
9. Daniel L. Mealand, "Luke-Acts and the Verbs of Dionysius of Halicarnassus," *JSNT* 63 (1996), p. 67.
10. Campbell, "Narrator," *JBL* 129 (2010), p. 387.
11. Campbell, "The Narrator," p. 396.
12. Campbell, "The Narrator," p. 406.
13. Alexander, *Acts in Its Ancient Literary Context* (Edinburgh: T & T Clark, 2005). 反對路加是醫生的對立證據，參，H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge: Harvard University Press, 1920). 對本書而言，這其實是比較不重要的議題。
14. Alexander, "Luke Preface in the Context of Greek Preface Writing," *NovT* 28 (1986), p. 57.
15. DeSilva, *Introduction*, p. 299.
16. Gasque, *History*, p. 37, 指出Dibelius聲稱，演說對路加讀者的作用。
17. Pervo, "Direct Speech in Acts and the Question of Genre," *JSNT* 28 (2006), pp. 285-307.
18. Conzelmann, *Acts of the Apostles* (James Limburg, A. Thomas Kraabel, Donald H. Juel transl.; Philadelphia: Fortress, 1987), p. xliv.
19. Horsley, "Speeches and Dialogue in Acts," *NTS* 32 (1985), p. 613.
20. Gasque, *History*, p. 204.
21. Jülicher, *Introduction of the New Testament* (Janet P. Ward transl.; London: Smith, Elder and Co., 1904), pp. 438-439.
22. 針對路加－使徒行傳有可能是如何被寫下的一項優質重建，參Longenecker的假想再造，*The Lost Letter of Pergamum* (Grand Rapids: Baker, 2003), pp. 36-38. 整本書是虛構的，但Longenecker使用虛構，爲如同路加－使徒行傳這類歷史專論如何在一世紀中被寫成，創造了一幅相當準確的圖畫。
23. Bowker, "Speeches in Acts," *NTS* 14 (1967), pp. 96-111.
24. 相同看法，參，J. R. W. Stott, *Acts* (Downers Grove: IVP, 1990), p. 69.
25. Bock, "The Words of Jesus in the Gospels," Michael J. Wilkins, J. P. Moreland (eds.), *Jesus Under Fire* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), p. 77.
26. Conzelmann, *Acts*, p. xliv.
27. Charles Talbert, "The Descending-Ascending Redeemer," *NTS 22* (1975-1976), pp.

418-439, 從Tobit 12.19-20a; Joseph and Aseneth 14-17; T. Job 3.5b, 4.2, 6-8, 5.2; Apocalypse of Moses 37.4-6; T. Abraham 7.4; 8.11; 15.28-29; 19.8; 20.21等，指出猶太人的例子。

28. Carey, *Sinners* (Waco: Baylor University Press, 2009), pp. 59-78.
29. Rowe, *World Upside Down* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 9.
30. Wright, *Simply Christian* (San Francisco: Harper, 2006；中譯：《純・基督教》，香港：天道，2008年), p. 134.
31. Barrett, *Acts I-XIV* (vol. 2; Edinburgh: T & T Clark, 1994), pp. 2-7.
32. Barrett, *Acts I-XIV*, pp. 16-17, 列出十五個一致之處的整個名單。
33. Darrell Bock, *Acts* (Grand Rapids: Baker, 2007), p. 29, 如此說：「我們可能有……是西方抄本系差異對於使徒行傳的影響……」，這暗示很可能曾經有由某個人（或可能是路加？），所撰寫的完全不同版本。參，Barrett, *Acts I-XIV*, p. 27.
34. Finger, *Of Widows and Meals* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 6-10.
35. Bruce, *Acts*, p. 98; Barrett, *ICC: Acts* (Edinburgh: T & T Clark, 1994), p. 65.
36. Susan Treggiari, *Terentia, Tullia and Publilia* (London: Routledge, 2007), p. 5, 顯示從菁英分子選拔人才的傳統，可遠溯至共和國（Republic）的時期。
37. Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 69.
38. Clyde E. Fant, Mitchell G. Reddish, *Lost Treasures of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), pp. 336-338; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 253n20. 有關迦流，新約聖經日期和保羅生平的一致日期細節，參，Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Peabody: Hendrickson, 1998), pp. 393-395.
39. David P. Moessner, " 'Listening Posts' Along the Way," in John Fotopoulos (ed.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context* (FS David E. Aune; Leiden: Brill, 2006), p. 135.
40. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Illinois, Verda Books, 2009), pp. 309-311, 320.
41. J. M. Scott, "Luke's Geographical Horizon," in David W. J. Gill and Conrad Gempf (ed.), *The Book of Acts in it's Graeco-Roman Setting* (Grand Rapids: Eerdmas, 1994), p. 524.
42. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: WJKP, 1987), p. 118.
43. A. C. Sunberg Jr., "Response against C. H. Dodd's View: On Testimonies," C. K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Text?* (Grand Rapids: Baker, 1994), p. 188.
44. 有關這個主題的討論，參，Ju Hur, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (London: Continuum, 2004). 在背景方面，作者的確非常深入地探討死海古卷（pp. 74-86），但我懷疑路加是否對死海古卷，有足夠的熟悉與認識。不過，這是一本有關聖靈的敘事刻劃的佳美著作。
45. Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit* (transl. Roy A. Harrisville, Philip A. Quanbeck II; Philadelphia: Fortress, 1979), pp. 14-15.
46. Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil* (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 106.
47. Pilch, "Healing in Luke-Acts," Jerome H. Neyrey; Eric C. Stewart (eds.), *The Social*

World of the New Testament (Peabody: Hendrickson, 2008), pp. 212-213.

48. Garrett, *The Demise*, pp. 108-109.
49. Van Zyl, "The Soteriology of Acts," in Jan G. van der Waat (ed.), *Salvation in the New Testament* (Leiden: Brill, 2005), p. 148.
50. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth), pp. 48-49.
51. Barrett, *Luke the Historian*, p. 60.
52. Fitzmyer, *Luke the Theologian* (London: Geoffrey Chapman, 1989), p. 194.
53. Powell, *What Are They Saying about Acts*? (New York: Paulist, 1991), pp. 38-40.
54. Dinkler, "Earliest Christianity," R. C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven: American Oriental Society, 1983), p. 197.
55. Michael Bird, James Crossley, *How Did Christianity Begin?* (Peabody: Hendrickson, 2008), p. 51.
56. Dunn, *New Testament Theology* (Nashville: Abingdon, 2009；中譯：《新約神學導論》，香港：天道，2012年), pp. 61-62.
57. Dunn, *New Testament Theology*, pp. 32-34.
58. Scott, "Luke's Geographical Horizon," pp. 488-489.
59. Davina C. Lopez, *Apostle of the Conquered* (Minneapolis: Fortress, 2008), p. 46.
60. Scott, "Luke's Geographical Horizon," p. 497.
61. Scott, "Luke's Geographical Horizon," p. 498.
62. Sullivan, "Forged in the Fire," in James D. Hester and J. David Hester (eds.), *Rhetorics in the New Millennium* (New York: T & T Clark, 2010) pp. 189-190. Sterling, *Historiography and Self-Definition* (Leiden: Brill, 1992), p.18.
63. Richardson, *The Language of Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 9.
64. Richardson, *The Language*, pp. 127, 137, 152, 認爲在歷史學家李維（Livy）的著作中，大約有571處包含*imperium*的這個用法。
65. Richardson, *The Language*, p. 115.
66. Richardson, *The Language*, p. 157.
67. 這個措詞的用法是例外的，並非路加的寫作常規。我大膽推測，如果巴拿巴也被稱爲使徒，這個措詞一般也可用來描述一個宣教士。在這個例子中，保羅被視爲一個宣教士，而非十二使徒的一部分（或使徒中的第十三位）。相同看法，參，Stott, *Acts*, p. 229.
68. Barrett, *Acts*, p. 672. 我無法完全接受Barrett的看法。我認爲，或許路加嘗試要控制介於「保羅對於自己的聲稱」，和「使徒行傳一章21～22節對使徒的要求」之間的張力。路加顯然選擇不去解決這個張力。
69. Johnson, *Acts* (Collegeville: Liturgical, 1992), pp. v-vii.
70. Gasque, *History*, p. 13, 列出了公元1600年左右的John Lightfoot。
71. Larkin, *Acts* (Downers Grove: IVP, 1999), pp. 34-36.
72. Barrett, *Acts*, p. xi.
73. DeSilva, *Introduction*, pp. 311, 356. 我懷疑將使徒行傳十五章15～18節視爲中程總結（mid-course summary）的觀察，是否是一項過於工整的陳述。路加眞的將這段經文視爲中程的總結嗎？如果路加眞能看見蒲草本卷軸的中間處，那麼這項觀

察是可能的。但我仍然懷疑。

74. 相同看法，參，Tannehill, *The Narrative Unity*, p. 17.
75. Stott, *Acts*, pp. 1-2, 比較符合第三而非第二個分段結構；因爲他的確帶出許多路加福音和使徒行傳之間的比較。
76. Bock, *Acts*, pp. 46-48.
77. Harnack, *New Testament Studies IV*, p. 13.
78. Murphy-O'Conner, *Paul the Letter-Writer* (Collegeville: Liturgical, 1995), p. 37.
79. Nelson Estrada, *From Followers to Leaders* (JSNTSup, 255; London: Continuum, 2004), 爲馬提亞提供了最佳的討論。
80. Boaz Zissu, David Amit, "Common Judaism, Common Purity, and the Second Temple Period Judean Miqwa'to," *Common Judaism*, p. 49.
81. Matthias Wenk, *Community-Forming Power* (JPTSup, 19; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 180-181.
82. Robbins, *Jesus the Teacher* (Minneapolis: Fortress, 1992), 整體來說，這是他詮釋模型的最佳例子。
83. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 218.

第一章

1. Estrada, *From Followers to Leaders*, pp. 82-84.
2. Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 143, 有助益地指出，這節經文和路加福音第四章，是路加福音惟一使用有關敬拜（worship / προσκυνή σαντες）一字的兩處地方。
3. Barrett, *Acts*, p. 86, 引用多重的來源指出，安息日可走的路程大約192公尺。
4. Barrett, *Acts*, p. 86, 如果我們單從路加記錄的基督復活後的四十天顯現來看，我不同意Barrett認爲這是安息日升天的指標的看法。了解提及安息日的最佳方式，就是單純地將它視爲一種距離。橄欖山的引用，在文學上和路加福音相連。Barrett自己承認，四十天說法的缺點。如此說來，他認爲路加在升天方面，依靠一種安息日傳統；同時路加也嘗試，協調四十天的傳統。我相信Barrett的看法，使整個事情變得過度複雜。
5. Wall, *Acts*, p. 44, 更進一步地將使徒行傳第一章的二人，視爲摩西和以利亞。
6. 相同看法，參，Seyoon Kim, *Christ and Caesar* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 80。
7. Barrett, *Acts*, p. 247.
8. 在路加福音四章26節，耶穌也將自己的工作和以利亞的區分出來；因爲以利亞代表將來的盼望；而耶穌則藉著卓越的工作應驗那個盼望。這在路加的神學中，也極具深義。到了路加的時代，以利亞已因他在瑪拉基書四章5～6節中的末世象徵角色，而受到應有的注意。Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York: Doubleday, 1993), p. 277, 指出Sirach 48.10幾乎一字不變的引述，也和路加福音一章17節平行。
9. Gathercole, *The Pre-existent Son* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 49.

10. Bock, *Luke*, p. 53.
11. Jülicher, *Introduction,* p. 439.
12.「藉著聖靈」（through the Holy Spirit/ διὰ πνεύματος ἁγίου）的短語，是學者熱烈辯論的議題。我相信它在使徒行傳四章25節的另一個使用，顯示它的意義在於，聖靈是上帝定意的信息媒介。因此耶穌差遣使徒，是上帝所定意的；藉著聖靈的媒介，傳遞在地上行使基督使命的信息。
13. Conner被引述於，Beth Allison Barr et al (eds.), *The Acts of the Apostles* (Waco: Baylor, 2009), p. 83.
14. 相同看法，參，Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 411.
15. 門徒在「宣講」（preaching/ κηρύσσειν）和「醫治」（healing/ θεραπεύειν）；而耶穌也是如此行（參路四40、44，九1～2）。路加福音九章1節記載，耶穌給予「能力」（power/ δύναμιν）。使徒行傳一章8節也是如此。路加福音九章1節也說，耶穌給他們「權柄」（authority/ ἐξουσίαν），這實際是屬於天父的（徒一7）。
16. 相異看法，參，Green, *Luke*, p. 360, 將希律的故事視爲一朵黑暗的雲彩。
17. 相異看法，參，Bird, *Jesus*, p. 84, 認爲路加福音第十三章乃指以色列的復興。然而，我可以在馬太福音八章11～12節的平行經文中，看見Bird的觀點，因爲馬太福音中的以色列復興，或許相當顯著。但路加的宣教關切，實際具有強烈的普世意味。
18. Wall, *Acts*, p. 42n62.
19. David Peterson, "The Motif of Fulfillment and the Purpose of Luke-Acts," Bruce W. Winter, Andrew D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, pp. 83-104.
20. Parsons, Culy, *Acts*, p. 11.
21. Barrett, *Acts*, p. 80. Witherington, *Acts*, p. 111, 認爲使徒行傳是一本沒有結束的書卷。如果我們將羅馬視爲一種象徵，我就無法完全同意這種看法。事實上，在古代人對於地圖的觀念中，地理具有象徵性的功能。
22. Barrett, *Acts*, p. 96, 指出猶太人傳統的可能性，這種傳統是每十個成員就有一個領袖；因此使徒行傳一章15節，有一百二十個聚會的人數（1 QS 6.3f; 1 QSa 2.22; CD 13.1f 等）。他最後否認這個傳統的可能性，因爲婦女並不被視爲宗教組織中的成員。然而，如果路加和提阿非羅都熟悉這個記數的猶太傳統，這不就是一百二十所代表的意義嗎。這個團體很可能已經是一個男女都接受的團體，它偏好成爲一個具有新規則的新群體。
23. Estrada, *Followers*, p. 135.
24. Clarke, "Response to Papers by Carolyn Osiek and Margaret Y. MacDonald," SBL 2008 Paper.
25. Bock, *Acts*, p. 77, 正確地建議，約翰在使徒行傳中的重要性，是藉著他在此處的地位轉變而展現。
26. Green, *Luke*, p. 259.
27. Finger, *Of Widows and Meals*, p. 143.
28. 詮釋者很容易陷入從語源學觀察希臘文，而將其意義視爲「一起熱烈地進行某事」的。但它的焦點是「在一起（togetherness）。根據這個字在七十士譯本的多次出現，「在一起」的觀念是最強烈的。Barrett, *Acts*, p. 89.

29. Estrada, *Followers*, pp. 140-146.
30. 同一個字「προσκαρτεροῦντες」，在兩個地方被用來描述「聚會」。
31. Gunkel, *The Influence*, p. 41.
32. Pearson, "Resurrection and the Judgment of the Titans," Stanley E. Porter, Michael A. Hayes, David Tombs (eds.), *Resurrection* (London: T & T Clark, 1999), pp. 33-51.
33. 這個意義並非必要的原因，乃是因爲使徒行傳一章15節的「那時」（in those days/ Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις）的明顯中斷。如果我們將其中的連接詞（Καὶ/and）視爲與使徒行傳一章14節的緊密連結，那麼這個可能性就存在。
34. Joseph Plevnik, "'The Eleven and Those with Them' According to Luke," *CBQ* 40 (1978), pp. 205-209.
35. Meier, *A Marginal Jew* (vol. 3; New York: Doubleday, 2001), p. 162.
36. 張達民、黃錫木《風起雲湧的初代教會：使徒行傳析讀》（香港：基道，2002年），頁24。
37. Estrada, *Followers*, p. 122, 提出一個合理的問題，即爲何在使徒行傳十二章2節中，殉道的雅各沒有被取代，好使使徒的數目，依然保持完整的十二位。我相信答案並非數目上的十二。相反地，導致數目十一的原因，在於猶大的羞恥死亡，而非雅各的尊榮犧牲。可見，在這個例子中，羞恥扮演了一個比數目更大的角色。
38. 相異看法，參，Estrada, *Followers*, p. 152, 認爲數目「十一」是主要焦點。
39. Estrada, *Followers*, pp. 153-156.
40. Kanyoro, "Thinking Mission in Africa," *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*, p. 62.
41. Stott, *Acts*（中譯：《聖經信息系列：使徒行傳》，新北市：校園，1997年），pp. 58-59. Bruce, *Acts*, p. 112. 馬提亞是「Mattithiah」的縮寫形式，代表的意義是「耶和華的禮物」。在兩約之間（大約公元前167年）開始馬加比革命的英雄，也是以這個名字的較長形式爲名。
42. Greg Mortenson, David Oliver Relin, *Three Cups of Tea* (New York: Penguin, 2006；中譯：《三杯茶》，台北：馬可孛羅，2008年), p. 69.

第二章

1. Finger, *Of Widows and Meals*, p. 113.
2. 「一起」（together/ ὁμου）以相同的字根，呼應了使徒行傳一章14節的「在一起」（joint together/ ὁμοθυμαδὸν）。
3. 張達民，黃錫木，《使徒行傳析讀：風起雲湧的初代教會》，頁23。
4. 路加福音二十四章47節有相似的字彙。路加顯示五旬節是路加福音第二十四章的應驗。
5. 使徒行傳二章8節的「我們」一字，具有強調的目的，爲要展現從集體聽者而來的驚訝，因爲他們顯然講說不同的語言。
6. Witherington, *Acts*, p. 134, 指出以下事實：使徒行傳十章46節，可能是狂喜的語言。從上下文來看，這確實可能；但對於Witherington從「舌頭 / 語言」（tongue /

language / γλώσσαις）一字的用法而得的聲稱，我沒有贊成或反對的意見。

7. Bauckham, "James and the Jerusalem Church," Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its First-Century Setting: Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 417-427.
8. 有關地理位置的象徵，參，*The Semiotic Challenge* (transl. Richard Howard; Berkeley: University of California, 1988), pp. 191-201.
9. Bonz, *The Past as Legacy* (Minneapolis: Fortress, 2000), pp. 95-128.
10. Parsons, Culy, *Acts*, p. 9.
11. Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Diaspora Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 1-17.
12. Scott, "Luke's Geographical Horizon" pp. 507-520.
13. M. Eugene Boring, Klaus Berger, Carsten Colpe (eds.), *Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1995), pp. 320-321, 有這個本文。
14. Barrett, *Acts*, p. 69, 提出使徒行傳一章3節，可能是路加福音結尾的摘要的議題。毫無疑問地，整個段落可以被視爲如此；但我相信使徒行傳一章3節是一個插入語（parenthesis），是用來回溯路加福音中重要的「四十天」的一種方式，並且它也是路加福音結尾的摘要。它的文學功能，可能是多重的。
15. 相同看法，參，R. Alan Culpepper, *Luke* (NIB, Nashville: Abingdon, 1995), p. 99.
16. 與馬太福音四章2節的平行，是否顯示耶穌是在四十天之後被試探，或是在整個四十天之中被試探，是一個不同的議題。我相信路加刻意使經文模糊不清，爲要顯示得勝魔鬼的長度和非凡性。如此地，路加也將這個情形和耶穌向門徒顯現的非凡性連結在一起，兩者的時間長度相同。
17. Bock, *Luke*, p. 336, 注意到路加福音三章21節，沒有提及耶穌來自加利利。我相信現在強調的理由乃是因爲，當路加在撰寫路加福音第三章時，他腦海中已經有了被聖靈施洗的教會。這個第一次施洗的記錄的未來和救贖功能，指向教會的聖靈施洗，這是施洗約翰所沒有作的。
18. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart: Kohlhammer, 1926), pp. 71-73, 179.
19. Max Turner, *Power from On High* (Sheffield: Sheffield Academic Pres, 2000), p. 33.
20. Bock, *Luke*, p. 322, 提出另一個認爲火是審判之火的論證。這是合理的，但我偏向將火視爲聖靈的平行；而路加福音三章17節的審判宣告，則是五旬節之後使徒宣講的另一部分。Fitzmyer, *Luke*, p. 474, 有趣地引用昆蘭文獻爲證據。它們仍然是有趣的證據，因爲路加不太可能了解昆蘭文獻的證據。難道這代表了，這是約翰因著自己對昆蘭教派的經驗而產生的了解嗎？我們不太可能證明這項看法。
21. 相同看法，參，Wenk, *Community-Forming Power*, p. 182.
22. 相同看法，參，Green, *Luke*, p. 181, 不僅注意到與使徒行傳一章5節，並且注意到與使徒行傳十一章6節的字彙平行。
23. Hur, *Dynamic*, p. 161.
24. Richard Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse* (SBLMS, 15; Nashville: Abingdon, 1971), pp. 61-94.
25. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

26. Stott, *Acts*, p. 75.
27. 使徒行傳二章22節顯示耶穌的能力，同時和路加福音九章1節耶穌給予十二個門徒的能力相互平行。換言之，甚至當彼得宣講時，這個平行展現出教會很快就會重演，像十二個門徒在路加福音第九章所行之事的能力。
28. Stott, *Acts*, p. 80.
29. Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 22.
30. Culpepper, *Luke*, p. 105, 然而，他質疑早期的禮拜式循環。
31. Wall, *Acts*, p. 63, 指出彼得呼籲「聽」(listen/ ἐνωτίσασθε，「在你們耳中」的意思)，和路加福音四章21節所使用的「在你們聽見中」(in your hearing/ ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν，「在你們耳中」的意思)，有令人驚訝的相似之處。這證實了平行的記錄。彼得解釋應驗的方式，和耶穌解釋應驗的方式一樣。
32. 耶穌和路加兩者都對舊約或七十士譯本相當熟悉，因此他們無疑將被擄之民放在他們的腦海中。
33. Wright, *Simply Christian*, p. 128.
34. Turid Karlsen Seim, *The Double Message* (New York: T & T Clark, 2004), p. 52.
35. Reinhardt, "The Jerusalem Population and Church Growth," R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting: Palestinian Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 263.
36. Reinhardt, "The Jerusalem Population," pp. 260-161.
37. Bultmann, *Theology*, p. 58.
38. Twelftree, *In the Name*, p. 143, 認爲宣講的職事依賴神蹟，但路加－使徒行傳沒有特定的模式來表明這種看法。
39. Sterling, "'Athlete of Virtue,'" *JBL* 113 (1994), pp. 292-294. 相同看法，參，Richard P. Thompson, *Keep the Church in Its Place* (New York: T & T Clark, 2006), p. 54.
40. 這個團體的一項新近貢獻，來自 Hal Taussig, *In the Beginning Was the Meal* (Minneapolis: Fortress, 2009).
41. Glancy, "Notes on early Christian response to corporeality, sexuality, and intimacy in dining culture," SBL 2009 Meals in the Greco-Roman World Consultation Paper.
42. Barrett, *Acts*, pp. 151-152, 主張使徒行傳二章36節暗示，耶穌一度不是「主」(Lord)。我相信這個看法過度極端。路加對最後晚餐的刻劃，清楚顯示耶穌是主，但耶穌的復活證實祂是主和基督的地位。Barrett 藉著提出福音書對彌賽亞的身分靜默不提的聲稱，增加了他的看法的爭議性。他的看法是站不住腳的。將來源的問題置於一旁，三卷符類福音都記錄彼得有關耶穌是基督的認信（例如，路九18～27)。
43. Green, *Luke*, p. 851, 看見一個末世的救贖用餐。
44. Bock, *Acts*, pp. 150-155, 認爲這些用餐只是正常猶太人生活的一部分。若果如此，爲何重複提及它們呢？事實上，爲何創造介於主餐，復活後的用餐和這些家庭用餐之間的字彙和情節平行呢？
45. Johnson, *Acts*, p. 62.
46. Mitchell, "The Social Function of Friendship in Acts 2:44-47 and 4.32-37," *JBL* 111 (1992), pp. 255-272.
47. Culpepper, *Luke*, p. 480.

48. Chilton, *A Feast of Meanings* (NovT Sup, 72; Leiden: Brill, 1994).
49. Chilton, *Feast*, p. 9.
50. Chilton, *Feast*, p. 9.
51. Chilton, *Feast*, p. 9.
52. Chilton, *Feast*, p. 10.
53. Chilton, *Feast*, p. 10.
54. Chilton, *Feast*, p. 10.
55. Finger, *Of Widows and Meals*, p. 20.
56. Van Zyl, "The Soteriology of Acts," p. 154.
57. 例如，Vincent D. Rougeau, *Christians in the American Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 160, 爲著這個倫理模式，引述了John Howard Yoder和Stanley Hauerwas。

第三章

1. Bruce, *Acts*（中譯：《使徒行傳註釋》〔NICNT〕，台中：浸宣，1994年），p. 136; Johnson, *Acts*, p. 174; 相同看法，參，William Neil, *The Acts of the Apostles* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 83.
2. 有關殘障的社會建構方面，參，Tobin Stebers, *Disability Theory* (Ann Arbor: University of Michigan, 2008), pp. 7-10.
3. 有關污名方面，參，Erving Goffman, "Selections from *Stigma*," Lennard J. Davis, *The Disability Studies Reader* (London: Routledge, 2006), pp. 131-132.
4. 這方面的解讀，參，Lerita M. Coleman, "Stigma," *The Disability Studies* Reader, p. 143.
5. 路加再度使用他喜好的未完成式 "was being carried/ ἐβαστάζετο" 來對照使徒進入聖殿區的過程。有關未完成式，參，Harnack, *New Testament Studies IV*, p. 16.
6. 曾思瀚，《啓示錄的刻劃研究》（香港：基道，2009），已經展現這項進路的必要性。
7. Knott, "Spatial Theory and the Study of Religion," *Religious Compass* 216 (2008), p. 1109. 參，Daniele Hervieu-Leger, "Space and Religion," *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (2002), pp. 95-105.
8. 在希臘文中，使徒行傳三章5節的「留意看他們」（give them attention/ ἐπεῖχεν）屬未完成式，代表那人現在留意看，或繼續注意看使徒。路加暗示那人具有嘗試向使徒獲得某些東西的動機，就像他向其他的敬拜者乞討一樣。但很快地，這個事件會將使徒和其餘敬拜者區分出來。
9. "θάμβους"（路四36；五9）和 "ἐκστάσεως"（路五26；徒十10，十一5，二十二17）雙雙在此出現，甚至在耶穌的職事中，他們通常都是分別出現的。
10. 藉著以現在式分詞描述那個人的行動，使徒行傳三章11節可能顯示一種生動的「拉著」。他充滿興奮之情。
11. 我們也必須注意，金和銀與金光閃耀的美門之間的對照。儘管美門使人想起物質的財富，彼得和約翰卻提供一種更加優越的替代選擇。

12. 這種殘酷的笑話，充滿在希臘的舞台戲劇中。參，Parsons, *Body*, p. 114。
13. 使徒行傳三章6節的「行走」（walk/ περιπάτει）的現在式命令語氣（present imperative），導致使徒行傳三章8節的「行走」（walk/ περιεπάτει）的未完成式（imperfect tense）。彼得的命令顯示行走將是持久的，而那人的行動也顯示結果的確符合命令。
14. Byrne, *Social Exclusion*, pp. 25-32.
15. 這個應用和Bryne的「工作的權利」相似。Bryne, *Social Exclusion*, p. 39. 權利的情境爲何，實際取決於醫治是在哪裡發生的。
16. 有關禱告的地方是行善的常見地方，參，Juvenal, *Sat.* 3.290-296.
17. Culpepper, *Luke*, p. 122, 認爲醫治的故事是爭議性的故事，他的看法是正確的。爭議之處在於耶穌是否褻瀆上帝。如果祂醫治了癱子，那麼祂一定沒有褻瀆上帝。如此說來，耶穌是誰呢？如果耶穌沒有醫治癱子，那麼祂一定是個褻瀆上帝的人。
18. 對於「刻板印象」（stereotyping）的討論，參，Johnstone, *Introduction*, pp. 6-7.
19. Barnes, Mercer, *Disability* (Oxford: Blackwell, 2003), p. 10, 特別引述 Frank Bowe, *Handicapping America* (San Francisco: Harper, 1978), 未註明頁數。
20. 路加福音五章19節的「瓦」，導致 Fitzmyer, *Luke*, p. 582, 認爲這是路加藉著使用希臘化而非巴勒斯坦的屋頂的措辭，來適應讀者的表現，因爲巴勒斯坦的屋頂大部分都是泥的。Bock, *Luke*, p. 480, 指出這個字也可能代表泥的意思。如此說來，路加的用字選擇而非用字發明，才應該是議題的焦點。
21. 事實上，在路加福音七章47～48節，耶穌繼續赦免其他人。
22. C. F. Evans, *St. Luke* (Philadelphia: Trinity, 1990), p. 297.
23. 相同看法，參，Witherington, *Acts*, pp. 173-173. Witherington將這個記錄和約翰福音九章8～12節與20節相比較，我認爲這或許太過牽強，因爲當時約翰福音可能尚未寫成，並且提阿非羅有可能從來不知道約翰的記錄。
24. 其他有關彌賽亞傳統的使用，可見於使徒行傳二十六章18節、馬太福音十一章5節和馬可福音七章37節。
25. Fitzmyer, *Luke*, p. 668.
26. 路加用來描述震驚或驚訝的“θαυμάζητε”一字，也可能具有負面的含義，就如使徒行傳十三章41節所例證的一樣。
27. Barrett, *Acts*, p. 193.
28. Bock, *Acts*, p. 172, 指出使徒行傳三章16節不順的句法（syntax），它強調耶穌的「名」，是醫治背後的主要力量。
29. 這個句子以「如今」（and now/καὶ νῦν））爲開始，這是路加在使徒行傳中，帶出總結陳述的轉折方式。顯然這是他偏好的一種筆法（例如，徒十5，十三11，十六37等）。
30. Matera, “Responsibility for the death of Jesus according to the Acts of the Apostles,” *JSNT* 39 (1990), p. 80.
31. 使徒行傳三章22～23節對於申命記第十八章有關彌賽亞先知的引述，很可能是已經建立的傳統（參徒七37）。 Barrett, *Acts*, p. 208, 認爲使徒行傳三章23節的「滅絕」的評論，是來自利未記二十三章29節的引述。他的看法實非必要。雖然從用語的角度來看，Barrett的見解可能成立，但我認爲強調仍在申命記第十八章，而

不像Barrett所聲稱的利未記第二十三章。

32.「悔改」（repent/ μετανοήσατε）和「歸正」（turn/ ἐπιστρέψατε）的不定過去式命令語氣（aorist imperatives），顯示呼召的即時性。

33. Holmas, "My House Shall be a House of Prayer," *JSNT* 27 (2004), p. 398.

34. 孫寶玲，《逆轉人生的上帝之子：路加福音析讀》（香港：基道出版社，2005），頁85。孫寶玲正確地觀察到，路加福音四章22～30節顯示耶穌是那位先知。

35. Barrett, *Acts*, p. 222.

36. Boring et al (eds.), *Hellenistic Commentary*, p. 316, 展示一個這類的碑文。

37. 使徒行傳四章8～10節，是展現醫治事件和耶穌之名如何緊密相連的一個句子。

38. Carey, *Sinners*, p. 59.

39. 事實上，使徒行傳四章13節的句子的強調，似乎在於他們是耶穌跟隨者的事實，因爲主要的動詞是「希奇」（were astonished/ ἐθαύμαζον）和「認明」（took note/ ἐπεγίνωσκόν）。他們認明的內容是，這些人是耶穌的跟隨者。Barrett, *Acts*, p. 234, 可能錯誤地假設，在此的陳述似乎和使徒行傳四章2節衝突，因爲四章2節中的這些人的確認知使徒是耶穌的跟隨者。焦點應該是，門徒身分的認知和他們缺乏正式教育的平行。如此說來，描述不在於他們的缺乏資訊，而在於他們對於彼得之修辭能力的驚訝。

40. 有關混合觀點的回顧，參，J. L. Houlden, "The Purpose of Luke," *JSNT* 21 (1984), pp. 59-60，他提出近十種的觀點。

41. Johnson, *Acts*, p. 71.

42. Spencer, *Rhetorical Texture and Narrative Trajectories of the Lukan Galilean Ministry Speeches* (New York: T & T Clark, 2007), p. 139.

43. 孫寶玲，《逆轉人生的上帝之子：路加福音析讀》，頁209。

44.「希奇」（amazed/ ἐθαύμαζον）一字，雙雙在路加福音四章22節和使徒行傳四章13節中出現。

45. 藉著稱呼上帝是掌權的主，教會顯示她既不向帝國也不向猶太宗教領袖效忠。這是一個激進和甚至具革命性的禱告。

46. 再次地，使徒行傳四章27節對於希律和彼拉多的提及，顯示世界制度陰謀對抗教會的嚴重性。

47. Neyrey, *Giving God the Glory* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 150-158, 然而，Neyrey沒有提及記號是從上帝而來的信息。

48. Steyn, "Soteriological Perspectives in Luke's Gospel," Jan G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament* (FS Andrie du Toit; Leiden: Brill, 2005), p. 76.

49. Hogan, *Healing*, p. 10.

50. 例如，Alan Roulstone, Colin Barnes, "Introduction," Roulstone, Barnes (eds.), *Working Future* (Bristol: Policy Press, 2005), p. 3.

51. Gradwell, "Missing Pieces," *Working Future*, pp. 273-285.

52. Barnes, Mercer, *Disability*, pp. 91-98, 提供豐富的例子。

53. 有關福利改革的討論，參，Alan Roulstone, Colin Barnes, "The Challenges of a Work-First Agenda for Disabled People," Roulstone, Barnes (eds.), *Working Futures?* (Bristol: Policy, 2004), pp. 17-24.

54. Kirk-Davidoff, "Meeting Jesus at the Bar," Doug Pagitt, Tony Jones (eds.), *An*

Emergent Manifesto of Hope (Grand Rapids: Baker, 2007), pp. 34-40.

第四章

1. Stott, *Acts*, p. 87.
2. Parsons, Culy, *Acts*, p. 81.
3. Thompson, *Keeping the Church,* p. 71, 取而代之地看見個人的應用。
4. 同樣的字彙也出現在使徒行傳八章10節，用來描述西門術士，因此展現其他敵對上帝之工作的能力。Barrett, *Acts*, p. 254, 也指出，使徒行傳三章12節和四章7節，使用相同的字彙描述神蹟。
5. Bock, *Acts*, p. 217.
6. Bock, *Acts*, p. 216, 將其放在公元前330年之後的多利買時期（Ptolemaic period）。
7. Finger, *Of Widows and Meals*, p. 133.
8. Barrett, *Acts*, p. 258.
9. Hemer, *The Book of Acts*, p. 224.
10. Barrett, *Acts*, p. 263.
11. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ* (transl. E. Zeller; Peabody: Hendrickson, 2003; London: Williams and Norgate, originally published 1873-1875), p. 25.
12. 「私自留下」（Keep for himself/ ἐνοσφίσατο），屬於希臘文的關身語態，強調是項行動背後的自私動機。
13. Bock, *Acts*, p. 223.
14. 張達民，黃錫木，《使徒行傳析讀：風起雲湧的初代教會》，頁40。
15. Trebilco, "Why Did the Early Christians Call Themselves 'ἡ ἐκκλησία' ?" *NTS* 57 (2011), p. 440-460.
16. Trebilco, "Why Did…?" pp. 443, 451-453.
17. Green, *Luke*, p. 224.
18. 群體的觀念的確相當清楚，因爲在路加福音中，這是十二位門徒被揀選之後，第一次被提及。
19. Bock, *Luke*, p. 714.
20. Osiek, "Acts and Families: Blanks We Can't Fill In," SBL 2008 Paper.
21. Stein, *Luke*, p. 250, 也將路加福音八章1～21節，視爲在一起的整個段落。
22. Bock, *Luke*, p. 1150.
23. Malherbe, "Christianization of a *Topos* (Lk. 12.13-34)," *NovT* 38 (1996), p. 125.
24. Fitzmyer, *Luke*, p. 972, 認爲在一個人正在享受自己的成功的時刻，就取去他的性命似乎是不公平的。我認爲這或許是可能的，但這並不是耶穌的比喻的重點。耶穌僅談論，人的算計無法超越上帝給一個人的年日。死亡的確發生。公平與否與其無關。事實上，死亡是公平的，因爲或早或晚，每個人都必須面對死亡。對財主而言，死亡則是來臨得早而非晚。
25. Parsons, *Body*, p. 99, 認爲撒該的矮小，和他屬靈方面的粗淺有關。我不確定我是否願意如此詮釋。從表面看來，路加對於撒該的刻劃，的確毫無恭維之處。
26. John O'Hanlon, "Zacchaeus and the Lukan Ethic," *JSNT* 12 (1981), p. 9.

27. O'Hanlon, "Zacchaeus," p. 19.
28. Bock, *Luke*, p. 1521, 正確地指出，路加福音十九章8節的第一類條件句（first class conditional sentence），顯示撒該知道自己的罪。
29. Green, *Luke*, p. 672.
30. 我們也必須注意，路加福音二十二章3節有關猶大的記錄，論及撒但；就像在此的使徒行傳五章3節一樣。這些背叛者對於彌賽亞群體和彌賽亞本身之間的異常平行，必須被正確地注意。
31. C. S. G. Williams, *The Acts of the Apostles* (New York: Harper, 1957); Karl Kautsky, *Foundations of Christianity* (New York: Monthly Review Press, 1925).
32. 「其餘的人」（rest/τῶν λοιπῶν）不應該被翻譯爲，其餘的不信的猶太群眾；正如英文的新國際版本（NIV）藉著將其翻譯爲「沒有人」（no one），所暗示的意義一樣。如果英文的新國際版本是正確的話，那麼使徒行傳五章13～14節，無疑相互矛盾。如此這個敘事就不合理了。Johnson, *Acts*, p. 95; Stott, *Acts*, p. 113, 偏好將「沒有人」（no one），視爲被使徒行傳五章1～11節之事件驚嚇的反對人士。Barrett, *Acts*, pp. 274-257, 採取和Stott類似的看法，但他的解決方式需要改變文本。Larkin, *Acts*, p. 89, 採取一個比較溫和的看法，他將「其餘的人」視爲不敢貼近，但尊重使徒的不信之人。Barclay M. Newman, Eugene A. Nida, *A Handbook on the Acts of the Apostles* (New York: UBS, 1972), p. 120, 翻譯爲基督徒「團體之外沒有人」（no one outside of the group）。
33. 例如，Bock, *Acts*, pp. 230-231, 認爲「其餘的人」（the rest/τῶν λοιπῶν）是其餘的門徒，他們知道使徒事奉的緊張環境。Bock的看法似乎和使徒行傳五章12節這個最緊連的上下文，和整個使徒行傳第四章的情境，佳美地連結一氣。相同看法，參，Witherington, *Acts*, p. 225.
34. Barrett, *Acts*, p. 275, 指出使徒行傳五章14節的起始點「愈發」（much more/nevertheless (NIV)/ μᾶλλον δε），通常具有成爲前面句子之校正陳述的功能；但他反過來將其稱爲不可能，因爲他將使徒行傳五章13節那些人視爲不信之人。使徒行傳五章14節一開始的校正功能是完全正確的，因爲有一些信徒猶豫不決是否加入使徒具有危險性的公眾職事。
35. 使徒行傳五章25節對於當局的描述，證實了是項事實，因爲他們使用現在式分詞的「教訓」（διδάσκοντες），來顯示這些人的確毫不留情地在教訓百姓。使徒行傳五章25節的字彙，和天使在使徒行傳五章20節中的命令完全相同。
36. Johnson, *Acts*, p. 102.
37. 這方面的討論，參，Barrett, *Acts*, p. 281.
38. Johnson, *Acts*, p. 102. 相異看法，參，Witherington, *Acts*, p. 233, 他觀察到有關法利賽人迦瑪列的正面刻劃，和撒都該人的負面刻劃恰成反照。
39. 相異看法，參，Steve Mason, "Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Palestinian Setting*, p. 151, 他將迦瑪列視爲大眾集體意見的典型。有關迦瑪列的背景，參，Bock, *Acts*, pp. 249-250.
40. Johnson, *Acts*, pp. 99-100, 指出 Josephus *AJ* 20.97-99 和迦瑪列的演說，在日期方面的差異。因若缺乏證據，兩方都不能爲丟大的存在，提出準確的日期。至於猶大，參，Josephus *AJ* 17.271-272, 他的日期大約在公元6年左右。這方面的議題，參，Witherington, *Acts*, pp. 235-239; Barrett, *Acts*, pp. 294-295. 然而，Witherington

的部分論證，乃是根據路加對於迦瑪列之混亂演說的報告，而迦瑪列對於丟大的記憶可能是錯誤的。他也提出這個丟大和約瑟夫所提的丟大不是同一人的可能性；因爲如果我們像約瑟夫一樣，把丟大存在的時期定在較晚的日期，那麼迦瑪列的演說就太早了。相同看法，參，Stott, *Acts*, p. 119. 這個問題現在仍然無法解決。Witherington 偏好路加的答案，他根據路加是保羅的同伴，而保羅則對迦瑪列有相當的認識，來獲取他的結論。就目前而言，我相信這是令人滿意的解釋。Bruce, *Acts*, p. 176, 指出「丟大」（Theudas）是 Theodoru、Theodotus 和 Theodosius 等名字，相當普通的縮短形式。亦參，Hemer, *The Book of Acts*, pp. 162, 225, 給予最簡單的答案：錯誤的可能是約瑟夫而非路加。

41. Padilla, *The Speeches of Outsiders in Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
42. Padilla, *The Speeches,* p. 14.
43. Padilla, *The Speeches*, p. 130.
44. Parsons, Culy, *Acts*, p. 101, 指出猶太領袖以使徒行傳五章 33 節的強烈回應，來詮釋彼得和眾使徒的猛烈回擊。
45. Bock, *Luke*, p. 1705.
46. 在我們許多非正式的討論中，Nelson Estrada 博士爲這個觀念提供了基礎。
47. Bock, *Acts*, p. 248, 偏好視爲一個提供給以色列的一般救贖。.
48. Bruce, *Acts*, p. 173, 甚至引用猶太人的禱告「十八祝福」（Eighteen Benedictions）。
49. Fredrick W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of Greco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis: Clayton, 1983), pp. 215-222, 有完整的碑文，其中用語描述奧古斯都的行爲就是福音，而奧古斯都本身就是「神明」。我感謝我的博士班老同學，Joe Fantin，他現在是達拉斯神學院的新約教授；他爲我指出這個碑文。
50. Bock, *Acts*, p. 235.
51. Barrett, *Acts*, p. 303, 有良好的理由認爲，這個段落應該和司提反的記錄一併解讀。我喜歡將其視爲獨立的段落，但具有轉接至司提反的記錄的功能。在闡述一個層面之前先提出總結，是路加常見的筆法（例如，徒四 32～37，五 1～11）。Bruce, *Acts*, p. 185, 正確地將使徒行傳六章 7 節的陳述，稱爲一個總結報告（例如，徒九 31，十二 24，一 5，十九 20，二十八 31），這是路加在整本使徒行傳中使用的寫作風格。一個總結報告可能是結束一個段落資料的良好方式，同時也爲下一個段落提供轉接。
52. Lienhard, "Acts 6:1-6: A Redactional View," *CBQ* 37 (1975), p. 236.
53. Wright, *Scripture and the Authority of God* (San Francisco: Harper, 2005), p. 48.
54. Pao, "Waiters or Preachers," *JBL* 130 (2011), pp. 137-141.
55. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroads, 1984), pp. 164-166.
56. Spencer, "Neglected Widows in Acts 6.1-7," *CBQ* 56 (1995), p. 718. 相同看法，參，Chilton, *A Feast of Meanings*, p. 49.
57. Reid, "The Power of Widows and How to Suppress It," pp. 85-86; Spencer, "Women of 'the Cloth' in Acts," p. 147, in *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*.
58. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 165-166.
59. Brian Capper, "The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods," p. 324, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Palestinian Setting*, p.

324. Capper 繼續引用昆蘭的例子（pp. 327-335），但提阿非羅肯定沒有接觸這個傳統的管道。

60. Capper, "The Palestinian Cultural Context," p. 349, 顯示愛色尼人早在公元6年時，就已經在耶路撒冷了。
61. Djupe, Gilbert, *The Political Influence of Churches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp. 27-28.
62. Djupe, Gilbert, *The Political Influence*, p. 40.
63. Stott, *Acts*, p. 105.
64. Grigg, *Companion to the Poor* (Sutherland: Albatross, 1984), p. 93.
65. Friesen, "Early Christian Explanation of Poverty," in Susan R. Holman (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society* (Grand Rapids: Baker, 2008), p. 19.

第五章

1. Johnson, *Acts*, p. 119; Bock, *Acts*, p. 276. Barrett, *Acts*, p. 335, 提出有關路加是否虛構演說，或他如何爲演說取得來源的多種不同意見。
2. Bruce, *Acts*, p. 185; Bock, *Acts*, p. 269, 將「恩惠」（grace）視爲迷人的人格。我認爲將其和司提反慷慨地管理飯食和醫治窮人的職事連在一起，是十分可能的。畢竟從字彙的角度來看，恩惠一字在新約聖經中，與屬靈的恩賜相關。雖然路加以屬靈恩賜爲焦點的傾向，將爲事情帶出不同的表達；他的談論很可能超越一般恩惠，而指運用屬靈恩賜的一種恩惠和能力。
3. 自由人（Freedman）是從奴隸身分被解放出來的一類人。他們和出生就具有自由地位的自由人士不一樣。可見，這證明有一些猶太人，先前成爲散居環境的奴隸。
4. Bruce, *Acts*, p. 186.
5. 馮象，《新約聖經》（香港：牛津大學出版部，2010），頁276。
6. 大多數的註釋者，已經指出約翰福音二章19節的平行經文。司提反很可能知道是項教導。這類教導很可能早就從耶穌傳授下來。但我們很難說明，它爲何沒有出現在符類福音中。
7. Boring et al (eds.), *Hellenistic Commentary*, p. 317, 顯示文本以反對聖殿獻祭制度的方式，來詮釋約書亞記二十二章。
8. Witherington, *Acts*, p. 259.
9. Fitmyer, *Luke I-IX*, p. 798. Bock, *Luke*, p. 867, 指出第二位摩西，但故事應該更進一步地顯示，新以色列的新出埃及。
10. 相同看法，參，Martin W. Mittelstadt, *The Spirit and Suffering in Luke-Acts* (London: T & T Clark, 2004), p. 7.
11. Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM, 1956), p. 364.
12. Witherington, *Acts*, p. 258. Contra Bock, *Acts*, p. 276 的看法有異。
13. Fitzmyer, *Acts* (AB; New York: Double, 1997), p. 364; Stott, *Acts*, p. 130.
14. Harnack, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (transl. James Moffatt; London: Williams and Norgate, 1904), p. 56.

15. Witherington, *Acts*, p. 264.
16. Johnson, *Acts*, p. 119.
17. Barrett, *Acts*, p. 359.
18. 使徒行傳七章41節以未完成式的「歡慶」（celebrate/ εὐφραίνοντο），強調歡慶的熱忱，並且顯示他們歡慶了很長一段時間。
19. 負面的「並不」（but not/ ἀλλ' οὐχ）在使徒行傳七章48節中，似乎極具強調性。使徒行傳七章48節的強烈陳述，帶出了使徒行傳七章49～50節之引述的主要地位。
20. 同時，Barrett, *Acts*, p. 329 是正確的，在耶穌來了之後，律法的許多層面已經受到修正（例如，安息日）。這些層面有可能是司提反之教導的一部分。
21. Bock, *Acts*, pp. 295-296.
22. 事實上，Barrett, *Acts*, p. 196 將義者解釋爲，一個源自以賽亞書的耶和華的義僕的傳統（例如，賽五十三章）。
23. Witherington, *Acts*, p. 258-259.
24. Bock, *Acts*, p. 271.
25. Bock, *Luke*, p. 1650.
26. Bock, *Acts*, p. 273.
27. Barrett, *Acts*, p. 325.
28. Barrett, *Acts*, p. 325.
29. 馮象，《新約聖經》，頁279。
30. 相同的「大聲」（loud voice/ φωνῇ μεγάλῃ），也描述耶穌的禱告。
31. 相同看法，參，Stott, *Acts*, p. 143。相同看法，參，Mittlestadt, *The Spirit*, p. 116。
32. Barrett, *Acts*, p. 381.
33. Mittlestadt, *The Spirit*, p. 112.
34. 在一些抄本中，沒有路加福音二十三章34節。如果這是抄寫者後來加入的，它還是沒有減去司提反之死和耶穌之死之間的詮釋力量。毫無疑問地，司提反的態度，也和耶穌在路加福音六章27～28節的教導一樣。我認爲Bock的答案最佳，他將路加福音二十三章34節視爲起源，因爲使徒行傳七章60節中的司提反，事實上是旁徵而非引用這節經文。畢竟，如果是後來抄寫者的虛構，設計了和使徒行傳七章60節的平行，那麼路加福音二十三章34節的字彙應該幾乎完全一樣。參，Bock, *Acts*, p. 315。
35. Bock, *Luke*, p. 1674。因此，對於路加福音二十一章18節的「一根頭髮也必不損壞」的堅持，不應該像使徒行傳二十七章34節的「一根頭髮也不至於損壞」那樣，被視爲身體的保守（physical preservation）；而應視爲永恆的保守（eternal preservation）的說詞，因爲路加福音二十一章16節，才剛談論一些門徒的被害。
36. Green, *Luke*, p. 736.
37. 無疑，家庭的語言在司提反演說一開始就展現出來；在使徒行傳七章2節中，司提反稱公會爲「諸位父兄」。

第六章

1. Wall, *Acts*, p. 137, 將這個段落的資料，和約翰福音第四章耶穌的撒馬利亞宣教相

比較。我認爲這是一種錯誤，因爲當時約翰福音第四章尚未成書。故事的情節一點也不相近。

2. Barrett, *Acts*, p. 402.
3. Witherington, *Acts*, p. 279.
4. Johnson, *Acts*, p. 159.
5. Pasons, *Body*, p. 134.
6. 例如，Barrett, *Acts*, p. 391; Bock, *Acts*, p. 318。
7. Bock, *Acts*, p. 324.
8. Stark, *For the Glory of God* (Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 8.
9. Twelftree, *In the Name of Jesus*, p. 137.
10. Nolland, *Luke* (WBC; Waco: Word, 1989), p. 234.
11. Conzelmann, *Acts*, p. 66.
12. Truner, *Power from On High*, p. 360.
13. Reinhard Pummer, "New Evidence for Samaritan Christianity," *CBQ* 41 (1979), pp. 98-117.
14. Garrett, *The Demise of the Devil* (Minneapolis: Fortress, 1989), p. 74.
15. Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper, 1978), pp. 21-67.
16. 相同看法，參，Johnson, *Acts*, p. 152, 他認爲上帝國度的能力，得勝了魔鬼的能力。
17. Hogan, *Healing*, p. 234.
18. Hogan, *Healing*, p. 241.
19. Barrett, *Acts*, p. 398.
20. Miller, "Orality," p. 303.
21. 有一些翻譯奇怪地將有關曠野路的描述，視爲天使命令的一部分（例如，英文新國際版本，即NIV）；但 Bock, *Acts*, p. 339 正確地將這個短語，翻譯爲路加的地理評論。中文的和合本和新譯本，也同意Bock的翻譯。
22. Bruce, *Acts*, p. 227.
23. Fitzmyer, *Acts*, p. 414.
24. John C. Poirier, "Purity beyond the Temple in the Second Temple Era," *JBL* 122 (2003), p. 256. Poirier 的確從二世紀及其以後的時期，引用了許多證據；但一世紀的證據，已經足夠展現禮儀潔淨的普遍慣例。
25. Parsons, *Body*, p. 42 以不同的連結，來談論這個相同的經文。
26. Bruce, *Acts*, p. 230.
27. Culpepper, *Luke*, p. 105.
28. Bruce, *Acts*, p. 216. 顯然地，這個城市也可以被稱爲示劍（Shechem）。沒有人可以確知。
29. Barrett, *Acts*, p. 402; Bruce, *Acts*, p. 219.
30. Stott, *Acts*, p. 147.

第七章

1. Wtherington, *Acts*, p. 303.
2. Barrett, *Acts*, p. 439.
3. Stott, *Acts*, p. 165. 他的看法是以人物爲中心的角度（character centered approach），來解讀段落資料。而本書則比較偏向地理的角度（geographical approach），因此仍然和耶路撒冷的宣教連結在一起。
4. Buitenwerf, "Acts 9:1-25. Narrative History Based on the Letters of Paul," in R. Buitenwerf, Harm W. Hollander, Johannes Tromp (eds.), *Jesus, Paul and Early Christianity* (FS Henk Jan de Jonge; Leiden: Brill, 2008), pp. 61-86.
5. Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (vol. 1; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974), p. 233.
6. Barrett, *Acts*, p. 447, 不理解爲何基督徒在大馬士革。我相信答案是「對司提反的逼迫」。
7. Stott, *Acts*, p. 169. Barrett, *Acts*, p. 447, 指出兩個地方之間的距離，大約135哩。
8. Wenham, *Paul and Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 10-13.
9. Campbell, *The Deliverance of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 146.
10. Bock, *Acts*, p. 355, 建議大祭司是該亞法（徒二十二5，二十六10）。
11. Bruce, *Acts*, p. 233.
12. Witherington, *Acts*, p. 316 也注意到昆蘭社群以類似的語言稱呼它的成員（CD 20.18; 1 QS 9.17, 18 等）。
13. Larkin, *Acts*, p. 139.
14. Barrett, *Acts*, p. 451, 認爲假設那些和掃羅一起同行的人也是逼迫者，並非合宜的看法。我認爲他的看法不可能正確。因爲掃羅自己不可能在沒有任何幫助的情況下，獨力逮捕基督徒。
15. Baur, *Paul*, p. 77, 非常願意將所有這類的醫治視爲心理的醫治。
16. Buitenwerf, "Acts 9:1-25," p. 85.
17. Hartsock, *Sight and Blindness in Luke-Acts* (Leiden: Brill, 2008), p. 187.
18. 對於「睡眠」的更多討論，參Hartsock, *Sight*, pp. 65-81.
19. Parsons, *Body*, p. 80, 更進一步地將眼瞎，視爲內在光景的指標。
20. Bruce, *Acts*, p. 238, 有助益地指出，保羅自己知道，受苦是使徒的記號之一（林後十二12）。
21. Bock, *Acts*, p. 362. 他顯然以更廣的意味來看以色列，那包含了撒馬利亞。我們無法確定埃提阿伯太監是否領受聖靈，但文本是靜默的。
22. 有關Lofland and Stark的論說，參，Campbell, Deliverance, pp. 129-136。有關John Lofland的模式，亦參，John Lofland, *Doomsday Cult* (New York: Irvington, 1979) 和 Rodney Stark, *Religion, Deviance and Social Control* (London: Routledge, 1996)。
23. McGinn, "Introduction," McGinn (ed.), *Celebrating Romans* (FS Robert Jewett; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. xvii.
24. Barrett, *Acts*, p. 442.
25. Witherington, *Acts*, p. 304.
26. Bird, Crossley, *How*, p. 88.

27. 更多的討論，參，Paul Barnett, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), pp. 69-70。
28. Barrett, *Acts*, p. 442.
29. Green, *Luke*, p. 371, 指出公式化的「長老，祭司長，文士」，是爲了帶出反對耶穌之集體宗教特質的描述。
30. 相同看法，參，Johnson, *Acts*, p. 165。
31. 保羅顯然常常回去大馬士革，以致也牽涉大馬士革政治的亞拉伯王亞哩達，試圖逮捕他（林後十一32）。如果我們必須根據加拉太書一章17節保羅往亞拉伯去的事件，來了解這個記錄；我們將發現，保羅是爲了宣教，而往亞拉伯和大馬士革去。在大多數平信徒中間，有一個常見的誤解，即他們認爲保羅前往亞拉伯，默想發生在大馬士革路上的事件。事實上，保羅並未如此行。他立即進入宣教的事工，到一個程度，在極短的時間內某個像亞哩達這樣有亞拉伯背景的人，要和猶太人合作來逮捕保羅。根據加拉太書一章18節，所有這些事都發生在保羅前往耶路撒冷之前。相同看法，參，Bruce, *Acts*, p. 242。
32. Bock, *Acts*, p. 352; 相同看法，參，Stott, *Acts*, p. 167。
33. 加拉太書一章18節顯示，保羅在信主三年之後才上耶路撒冷。或許路加對於年代次序不甚關切。他的惟一關注，是要顯示掃羅和耶路撒冷的關係。這帶出了另一個問題。Barrett, *Acts*, p. 468, 敏銳地提出討論。門徒怎麼可能在三年之後，仍然不相信保羅？如果我們嚴肅看待加拉太書第一章，那麼最有可能的是，保羅獨立地在希臘化猶太人和其他講希臘語的人當中事奉，他沒有依靠耶路撒冷的權威。可見，路加的刻劃和保羅對於自己獨立的描述相符一致。換言之，並不是在耶路撒冷的每一個人，都一樣知道有關掃羅這個逼迫者的最新發展。
34. Bock, *Luke*, p. 1246.
35. 曾思瀚，《加拉太書》（香港：明道社，2007），頁58-59。馮蔭坤，《加拉太書：卷上》（台北：校園，2008），頁342-344。
36. Bruce, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991; 中譯：《自由的眞理：保羅的神學觀》，香港：種籽，2001年), p. 81。
37. Bruce, *Paul*, p. 82.
38. Barrett, *Acts*, p. 480, 也指出那個名字的碑文，在巴勒斯坦被發現。
39. Joshua Schwartz, "Peter and Ben Stada in Lydda," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Palestinian Setting*, p. 393.
40. Bock *Acts*, p. 377.
41. Green, *Luke*, p. 291.

第八章

1. Dunn, *The Acts of the Apostles* (Peterborough: Epworth, 1996), p. 131.
2. 相同看法，參，Bock, *Acts*, p. 486。
3. 例如，Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 27-29。
4. 例如，Dunn, *Jesus, Paul and the Law* (Louisville: WJKP, 1990), p. 198。
5. Bruce, *Acts*, p. 252, 估計人數高達一千人。

6. Barrett, *Acts*, p. 499, 指出六百人的堅強軍團。Bock, *Acts*, p. 385, 指出從大約公元69年的後期碑文中，可以證實意大利軍團的確駐紮在巴勒斯坦。
7. Bock, *Luke*, p. 635.
8. 描述他的「虔誠」（εὐσεβὴς）的用字，通常被希臘人用來表達正面的意味，雖然它在新約聖經中甚少被使用（參，Josephus *AJ* 9.236）。這是提阿非羅所了解的語言。Barrett, *Acts*, p. 500, 反對歸信猶太教的理論，並且將這個團體稱爲，一個和歸信猶太教之團體有所分別的團體，但和會堂與猶太倫理緊密連結。然而，如果他只關注生活方式和倫理，那麼他爲何禱告呢？
9. Bock, *Acts*, p. 387.
10. 有關這個議題，參，Barrett, *Acts*, p. 492。
11. 我從Barrett借用這個適當的說詞，Barrett, *Acts*, p. 497。
12. 「歸依」（Conversion）是我從Dunn借用的措辭，Dunn, *Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 389。
13. Barthes, *The Semiotic Challenge* (transl. Richard Howard; Berkeley: University of California, 1988), p. 235.
14. L. William Countryman, *Dirt, Greed, and Sex* (Minneapolis: Fortress, 2007), p. 75.
15. 現在式命令語氣的「稱」（call）一字，顯示彼得在異象中不斷自己重複，並且習慣性地將這類食物視爲不潔淨的。
16. Gunkel, *The Influence*, p. 23.
17. Johnson, *Acts*, p. 200.
18. MacDonald, *Does the New Testament Imitate Homer?* (New Haven: Yale University Press, 2003), pp. 23-43, 56-61.
19. Robert W. Wall, "Peter, 'Son' of Jonah," *JSNT* 29 (1987), pp. 79-90, 認爲路加是以約拿的故事，來設計哥尼流事件的情節；我必須強烈反對他的看法。他沒有足夠的證據，證明這一種詮釋。事實上，根本沒有來自約拿的任何引述，或和七十士譯本在字彙方面的類似。
20. 這節經文的字彙，充滿著帝國的平行。參，Rowe, "Luke-Acts and the Imperial Cult," *JSNT* 27 (2005), pp. 289-294. Kim, *Christ and Caesar*, pp. 83-84, 87, 注意到「和平」，「萬有的主」和「福音」，都被用於帝國的字彙中。
21. Johnson, *Acts*, p. 195.
22. MacDonald, "The Women of Acts in Light of Recent Research on Families," SBL Paper 2008.
23. Stott, *Acts*, p. 185.
24. 相同看法，參，*Barrett*, Acts, p. 533。
25. Barrett, *Acts*, p. 498, 指出早在加爾文（Calvin）時，這個神學問題已經在一些註釋者的腦海中。
26. Stanley K. Stowers, "Theorizing the Religion of Ancient Households and Families," John Bodel, Saul M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity* (Oxford: Blackwell, 2008), p. 6.
27. John Bodel, "Cicero's Minerva, *Penates*, and the Mother of the *Lares*," *Household and Family Religion*, pp. 251, 261, 在他的龐貝（Pompeii）研究中，幾乎顯示出每一個可以想像的神明，和羅馬神明的各式混種。

28. 有關家庭的討論，參，Richard P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 74-101。
29. Osiek, "Slaves at Household Meals," SBL 2008 Paper, 爲家庭中的奴隸角色，提供了細節的解釋；很常見的是，奴隸的某種性別將奴隸限制於某種角色中。其他的來源可見於，Patronius的*Satyricon*和老蒲林尼 (*N.H.* 33.26)的一些著作中。L. Michael White, "Taste and Space," SBL 2002 Paper, 也爲用餐的禮儀帶出豐富的例子。當時來自不同階級的人，會坐在餐廳的不同地方，甚至在自由人和公民之間也是如此。在羅馬社會中，階級制度相當清楚。
30. Matthew Roller, *Dining Posture in Ancient Rome* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp. 16, 116.
31. Tomson," *If this be from Heaven ...*" (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), p. 216.
32. Stott, *Acts*, p. 200.
33. 相同看法，參，張永信，《使徒行傳（二）》（香港：天道，1999），頁202。但我相信和前面的經文也有一個負面的對照，這將於稍後提出討論。
34. Dunn, *Beginning*, p. 307.
35. Seifrid, "Jesus and the Law in Acts," *JSNT* 30 (1987), p. 44.
36. Bruce, *Acts*, p. 267.
37. Tomson," *If*", p. 232.
38. Slee, *Church in Antioch in the First Century, CE* (London: T & T Clark, 2003), p. 18.
39. Esler, *Community*, pp. 74-75.
40. Barclay, *Jew in the Mediterranean Diaspora* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), pp. 85-86.
41. Witherington, *Acts*, p. 365.
42. Witherup, "Cornelius Over and Over and Over Again," *JSNT* 49 (1993), p. 47.
43. Barthes, *The Semiotic Challenge*, p. 245.
44. Dowing, "Freedom of the Law in Luke-Acts," *JSNT* 26 (1986), pp. 49-52.
45. Fitzmyer, *Acts*, p. 471.
46. Witherington, *Acts*, p. 361.
47. Barrett, *Acts*, p. 543.
48. Barrett, *Acts*, p. 549, 從古典作家的作品中，提出許多例子。
49. Bruce, *Acts*, p. 271.
50. Witherington, *Acts*, p. 366.
51. 有關安提阿的人口，參，Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: Harper, 1997), p. 150。
52. Barclay, *Jews*, p. 234.
53. Barclay, *Jews*, pp. 239-240.
54. Barrett, *Acts*, p. 548, 認爲巴拿巴是一個希伯來猶太人，或許因爲他的亞蘭文名字約瑟，和別名巴拿巴（Bar-nabas）。然而，塞浦路斯的地點可能指出，他是一個希臘化猶太人。或許兩者之間的區分並不如此清楚。Barrett正確地觀察到，巴拿巴是使徒行傳中，惟一被描述爲「好」的人（p. 553）。
55. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 68. 這是

一本經過重大修正的著作，出自他那書名相同，並在1986年出版的先前著作。

56. Parsons, Culy, *Acts*, p. 225.
57. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 23-24. 他在2007年具有相同書名的稍後著作中，對於保羅早期的外邦宣教，表達相同的懷疑論。取而代之的是，他在*Paul, Judaism and the Gentiles* (2007), pp. 70-71中，藉著引述加拉太書一～二章，將外邦宣教視爲後來的發展。我相信，Watson被他的「改革運動－拒絕－教派」（reform movement-rejection-sect）的社會發展模式（social evolutionary model）所限制。他更進一步地引用昆蘭和約翰的群體，作爲這種模式的一個例子。
58. Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles* (2007), p. 98.
59. 我們必須注意，使徒行傳十一章19節聚焦在哥尼流是外邦人。他是一個測試案例。
60. Barrett, *Acts*, p. 561, 很不自然地認爲團體的名字是後來才出現的。這個說明是因果關係的，爲要顯示當人們看見「基督徒」的標誌時，人們意指什麼。
61 馮象，《新約聖經》，頁288。
62. Dunn, *Beginning*, p. 301.
63. Green, *Luke*, p. 284.
64. Fitzmyer, *Luke*, p. 648, 將這個故事歸類爲，路加在遵循一個形式和約翰福音四章46～53節相似的這類故事上，重新建構馬可的資料的一部分。這項推測對於路加－使徒行傳的理解毫無幫助。事實上，約翰的形式怎麼可能在路加的時代，就已經是一個既成的常規呢？
65. Chilton, *A Feast of Meanings*, p. 25.
66. Carolyn Osiek, "Acts and Family," SBL 2008 paper.
67. Carter, *Race* (Oxford: Oxford, 2008), p. 372.
68. Victor Anderson, *Beyond Ontological Blackness* (New York: Continuum, 1995), pp. 11-14, 使用「文化偶像」（cultural idolatry）作爲西方種族歧視慣例的根源。我在此借用這個措辭。
69. 有關家庭神明，參，Bodel, "Cicero's Minerva," *Household and Family Religion*, p. 249.

第九章

1. 有關這個問題的討論，參，Witherington, *Acts*, p. 383。
2. Witherington, *Acts*, p. 383.
3. Garrett, "Exodus from Bondage," *CBQ* 52 (1990), pp. 656-680.
4. Wall, "Successor to the 'Twelve' according to Acts 12.1-17," *CBQ* 53 (1991), p. 636.
5. Wall, "Successor," p. 631.
6. 有關這個討論，參，Byron R. McCane, "Augustus, Herod and the Empire," *JBL* 127 (2008), pp. 725-735。
7. 這個禱告被描述爲「切切的」（earnest/ ἐκτενῶς）。這個字和堅定不移有關。換言之，他們不斷地禱告，以使一個神蹟或許能夠發生。

8. 翻譯的字面意義是，從希律的「手」（hand/ χειρὸς）被拯救出來。它可以暗示權力或管家的職務（例如，徒十一30）。希律顯然認爲，他十足地掌控了彼得。
9. Chambers, "Knock, Knock – Who's There?" *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*, p. 89.
10. Jack Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Peabody: Hendrickson, 1998), p. 389.
11. Bock, *Acts*, p. 421.
12. Longenecker, *Rhetoric at the Boundaries* (Waco: Baylor, 2005), pp. 171-192.
13. Bock, *Luke*, p. 1669, 將希律視爲一個猶太人的統治者。嚴格來說，他是正確的；但因爲希律家族和羅馬人之間的緊密關聯，從意圖和目的的角度來看，他完全是一個羅馬人的代表。
14. Johnson, *Acts*, p. 211.
15. Bock, *Luke*, p. 1703.
16. Bock, *Luke*, p. 1827.
17. Fitzmyer, *Luke*, p. 1480. 相同看法，參，Green, *Luke*, p. 805。
18. 使徒行傳十二章19節的希臘文，容許我們將彼得視爲下凱撒利亞的那個人；但最好的方式，是將下凱撒利亞的「他」視爲希律。
19. Winter, "Acts and Food Shortage," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Graeco-Roman Setting*, p. 61.
20. David W. J. Gill, "Acts and Roman Policy in Judaea," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Palestinian Setting*, p. 19.
21. Parsons, *Body*, p. 69.

第十章

1. 相同看法，參，Barrett, *Acts*, pp. 599-600, 他認爲路加這個資料，也依賴一些安提阿的來源。本書對於來源問題確實比較沒有興趣。
2. Barrett, *Acts*, p. 602.
3. Witherington, *Acts*, p. 391.
4. 參，Wallace, *Greek Grammar*, p. 546。
5. Parsons, Culy, *Acts*, p. 243.
6. Barrett, *Acts*, p. 599. 事實上，這些名字對於使徒行傳或許不是那麼重要；但它們可能在成爲提阿非羅的見證方面相當重要，因爲提阿非羅可以使用這些名字來查詢這些事件。
7. Bock, *Acts*, p. 440. 使徒行傳十四章23節的確包含了一個談論「禁食」的名詞。
8. Wall, *Acts*, p. 189, 指出保羅的蒙召，和加拉太書一章15節在字彙和題旨方面的平行。我同意這是與宣教士相關的預言字彙，但不同意和加拉太書第一章有任何相關性存在。
9. Stott, *Acts*, p. 217.
10. 使用於使徒行傳十三章3節的「打發」（send/ ἀπέλυσαν）一字，聽起來有點像使徒行傳十三章4節的「航行」（sailed/ ἀπέπλευσαν）。聲音的重複顯示，差派容許他們向遙遠之地航行。或許，他們也給予足夠的旅行費用，以使被差派者能夠雇用船

隻向外遠行。

11. Alanna Nobbs, "Cyprus," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Graeco-Roman Setting*, p. 280.
12. 相異看法，參，Fitzmyer, *Acts*, p. 500, 認爲人們過度看重名字的改變。
13. Fitzmyer, *Acts*, p. 502. 亦參，Nobbs, "Cyprus," p. 283。
14. Newman, Nida, *Acts*, p. 247, 把「以呂馬的信息是錯誤的」作爲焦點。這是可能的，但可確定的是，他是一位術士的描述，將「他的外邦行徑」作爲焦點。
15. Witherington, *Acts*, p. 398.
16. Downing, "Magic and Skepticism in the First Christian Century," Paper presented in University of Manchester biblical studies department.
17. Hartsock, *Sight*, p. 197.
18. 我們必須注意保羅說：「主的手加在你身上」，暗示耶穌在這個事件中的角色。
19. 幾乎我所參考的每一本註釋，都在某種程度上觀察信仰的本質，並且多數聚焦在聖靈和施洗題旨並未出現。但是至少聖靈在使徒行傳十三章2、4節中，開始了起初的宣教。
20. 我所閱讀的多數註釋者，採取第二個觀點，認爲方伯的信主是教導加上隨之而來的神蹟的結果。例如，Bruce, *Acts*, p. 299。
21. 張永信，《使徒行傳（二）》，頁284, 注意到經文沒有提及這位方伯的受洗，並且經文主要聚焦於帝國制度高層官員對於福音的接受。這或許可能，但我認爲這大段資料是猶太人的術士以呂馬，和方伯這位外邦信徒之間的對照，並且對於假先知帶出嚴峻的定罪。受洗的細節，絕對不是路加的關注。
22. Bock, *Acts*, p. 446.
23. Bock, *Acts*, p. 450.
24. G. Walter Hansen, "Galatia," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Graeco-Roman Setting*, p. 378, 也提及三個城市的系列，它們將以這個省份的一部分出現在敘事中：以哥念，路司得和特庇。
25. Bock, *Acts*, p. 450.
26. Hansen, "Galatia," p. 383.
27. Stott, *Acts*, p. 221.
28. Crossan, Reed, *In Search of Paul* (San Francisco: Harper, 2004), p. 204.
29. 這方面的討論，參，Witherington, *Acts*, pp. 400, 403-404。
30. Peter F. Bang, *The Roman Bazaar* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 101.
31. 中文和合本的翻譯是「二位兄台」，而中文新譯本則是「弟兄們」。中文新譯本的翻譯比較模糊，但在此比較貼近希臘文。因此，演說可能是針對所有弟兄們發出的。張永信，《使徒行傳（二）》，頁 291, 主張這是一個向整個男人會眾發出的演說。
32. Wall, *Acts*, p. 191, 注意到這是一個給予講道的部分，因此如果從講道應該由其他的領袖所給予的角度來看，這的確令人驚訝。
33. Barrett, *Acts*, p. 629.
34. Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Diaspora Setting*, p. 53.
35. Newman, Nida, *Acts*, p. 261, 以不同的可能性來處理複數的第一人稱代名詞。換言

之，「我們」（us）是排他性的，只代表猶太人；或「我們」是包容性的，代表所有的聽眾。如果上帝的應許被套入現在的情況，那就可能將其視爲包容性的。

36. 保羅的演說的結論相當明顯，因爲他在使徒行傳十三章38節，以一個典型的「所以」（therefore/ οὖν）作爲開始（參羅十二1）。
37. 保羅在救恩的討論中，對於使用哈巴谷書的喜愛，也與他的書信一致（參羅一17）。最有可能地，保羅將哈巴谷書的教導，視爲對後來世代的意識型態指引。如果上帝的子民繼續拒絕上帝，被擄就成爲上帝將行之事的警告。
38. Witherington, *Acts*, p. 418; Johnson, *Acts*, p. 250.
39. Johnson, *Acts*, p. 250.
40. Dean P. Bechard, "Paul among the Rustics," *CBQ* 63 (2001), pp. 93-94.
41. Bock, *Acts*, p. 476, 也可能是正確的。
42. Fitzmyer, *Acts*, p. 531.
43. Rowe, *World Upside Down*, p. 19.
44. 有關經文差異，參，Brnce, *Acts*, p. 321。
45. 孫寶玲，《逆轉人生的上帝之子：路加福音析讀》，頁101。
46. Stott, *Acts*, p. 218.

第十一章

1. Bornkamm, *Paul* (transl. D. M. G. Stalker; San Francisco: Harper, 1961), p. 31; Bock, *Acts*, p. 486.
2. Bornkamm, *Paul*, p. 34.
3. 「教訓」的未完成式，顯示他們繼續並且堅持地教導他們自己的教義。
4. 路加使用「下來」（come down），因爲他或許沒有依從北－南的地理方向，而是從錫安「山」來看這個地方。
5. R. N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990), p. 69.
6. 路加使用未完成式的「旅行」（traveled/ διήρχοντο）來帶出，旅行者毫不匆忙的意味。Bruce, *Acts*, p. 334, 認爲撒馬利亞的提及，主要是爲了展現路加的地理知識。我認爲它更進一步地與使徒行傳第八章的事件相關，因爲這是非猶太人首先信主的地方。
7. Barrett, *Acts*, p. 716.
8. Johnson, *Acts*, p. 263, 將「恩」（grace）視爲耶穌基督。換言之，上帝賜給外邦人的禮物，是祂的兒子。根據路加對於這個字的使用（例如，徒六8，十四3），我認爲他將「恩」視爲白白的禮物的直覺是正確的；但禮物的內容可能是來自耶穌的救恩，而不是耶穌祂自己。
9. 張永信，《使徒行傳（二）》，頁389，正確地認爲對那些懷疑人士而言，聖靈是上帝在外邦人中的工作的見證。
10. Johnson, *Acts*, p. 260.
11. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1980), p. 11.
12. Bronkamm, *Paul*, p. 39.

13. Johnson, *Acts*, p. 266.
14. Witherington, *Acts*, p. 463, 提出外邦人在偶像敬拜中的性行爲禮儀的可能性。我認爲這是可能的，但還是非常不清楚。
15. Bock, *Acts*, p. 507.
16. B. N. Kaye, "Acts' Portrait of Silas," *NovT* 21 (1979), pp. 13-26.
17. Green, *Luke*, p. 251.
18. 這個經文對猶太人是如此可疑的，以致約瑟夫的記錄沒有提及聖餅（*AJ* 6.12）。約瑟夫是一個法利賽人。
19. Bock, *Luke*, p. 528.
20. Callan, "The Background of the Apostolic Decree," *CBQ* 55 (1993), pp. 284-297.
21. Bruce, *Acts*, p. 329.
22. 例如，Bornkamm, *Paul*, pp. 31-32。
23. 例如，Richard N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Waco: Word, 1990), pp. 45ff。
24. 相同看法，參，Witherington, *Acts*, p. 446。
25. Longenecker, *Galatians*, p. 46.
26. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), pp. 236, 420, 544.
27. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 7-28.
28. 有關斐羅的優質討論，參，David M. Hay, "Philo of Alexandria," *Justification and Variegated Nomism*, pp. 357-379.
29. 有關討論，參，Markus Bockmuehl, "1 QS and Salvation at Qumran," *Justification and Variegated Nomism*, pp. 383-384.
30. Evans, "Scripture-Based Stories," *Justification and Variegated Nomism,* p. 64.
31. Markus Bockmuehl, "1QS and Salvation at Qurman," *Justification and Variegated Nomism*, p. 391.
32. Bauckham, "Apocalypses," *Justification and Variegated Nomism*, p. 150.
33. Jülicher, *Introduction*, p. 433.
34. 張永信，《使徒行傳（二）》，頁426。
35. Witherington, *Acts*, p. 474.
36. 有關論證，參，Bock, *Acts*, pp. 522-523.
37. 這也和加拉太書第二章的描述相符一致，因爲完全是外邦人的提多沒有受割禮。
38. Fitzmyer, *Acts*, p. 568.
39. Hemer, *The Book of Acts*, p. 112n28.
40. Stott, *Acts*, p. 262.
41. Neil, *Acts*, p. 180.
42. Gordon D. Fee, *Philippians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p. 25.
43. Stott, *Acts*, p. 263.
44. Barrett, *Acts*, p. 780.
45. 參，Bruce, *Acts*, p. 358。
46. MacDonald, "Lydia and Her Sister as Lukan Fictions," pp. 104-110; Shelly Matthews, "Elite Women, Public Religion, and Christian Propaganda in Acts 16," pp. 111-133, in *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles.*

47. MacDonald, "Lydia," p. 104.
48. Fitzmyer, *Acts*, p. 586.
49. Hubbard, *Christianity in the Greco-Roman World* (Peabody: Hendrickson, 2010), p. 47.
50. Trebilco, "Paul and Silas – 'Servant of the Most High God' (Acts 16.16-18)," *JSNT* 36 (1989), p. 51.
51. Trebilco, "Paul and Silas," p. 52.
52. Bruce, *Acts*, p. 363.
53. Bruce, *Acts*, p. 367.
54. Bock, *Acts*, p. 544.
55. Wall, *Acts*, p. 236.
56. 參，Bock, *Acts*, p. 536。
57. Gathercole, *The Pre-existent Son*, p. 150.
58. Parry, "Release of the Captives," *Luke's Literary Achievement*, p. 158.
59. Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Diaspora Setting*, p. 155.
60. 有關在此使用的帝國語言，參，Barbara Rossing, "(Re)claiming Oikoumen?" Shelly Matthews, Cynthia Briggs Kittredge, Melanie Johnson-Debaufre (eds.), *Walk in the Ways of Wisdom* (New York: Trinity, 2003), pp. 81-82。
61. Bruce, *Acts*, p. 371.
62. 有關地理方面，參，Bruce, *Acts*, p. 373。
63. Bock, *Acts*, p. 557.
64. Rowe, *World Upside Down*, p. 28.
65. Levinskaya, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Diaspora Setting*, p. 158.
66. Bock, *Acts*, p. 562.
67. 相異看法，參，Bock, *Acts*, p. 572。
68. Hubbard, *Christianity*, p. 21.
69. 一項優質的分析，參，Lopez, *Apostle*, pp. 1-2。
70. Ronald F. Hock, "Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching," *CBQ* 41 (1979), pp. 444-445.
71. Barrett, *Acts*, p. 875.
72. Johnson, *Acts*, p. 329; Witherington, *Acts*, p. 555.
73. 有關迦流的更多資訊，參，Bruce, *Acts*, pp. 394-395; Dixon Slingerland, "Acts 18:1-18, the Gallio Inscription, and Absolute Pauline Chronology," *JBL* 110 (1991), pp. 439-449。
74. Boring et al (eds.), *Hellenistic Commentary*, p. 329, 展現文本。
75. Barrett, *Acts*, pp. 870-871.
76. 例如，Leon Morris, *Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); C. H. Dodd, *Apostolic Preaching and Its Development* (Grand Rapids: Baker, 1982)。
77. Craig Blomberg, "The Law in Luke-Acts," *JSNT* 22 (1984), p. 67, 尤其指出，路加沒有針對這類禮儀提出評論的看法。
78. F. F. Bruce, *Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 237.
79. Michael Grant, *The Classical Greeks* (New York: Scribner's Sons, 1989), p. 90.
80. Nancy Evans, "Embedding Rome in Athens," International SBL 2009 Paper.

81. Evans, "Embedding."
82. Lionel Casson, *Travel in the Ancient World* (Baltimore: Johns Hopkins, 1994), p. 116.
83. O. Broneer, "Athens: City of Idol Worship," *Biblical Archaeologist* 21 (1958), p. 6.
84. Jack Finegan, *Light from Ancient Past* (Princeton: Princeton University Press, 1951), p. 272.
85. 參，Ian Jenkins, *The Parthenon Frieze* (London: British Museum, 1994)。
86. 更多資訊，參，B. F. Cook, *The Elgin Marble* (London: British Museum, 1984), pp. 14, 18.
87. Camp, *The Athenian Agora* (London: Thames and Hudson, 1986), p. 74.
88. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Fortress, 1989).
89. Wayne Meeks, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: WJKP, 1986), p. 41.
90. Robert M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: JKWP, 1986), p. 7. B. Farrington, *The Faith of Epicurus* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), p. 144.
91. Norman W. Dewitt, *St. Paul and Epicurus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), p. 6.
92. Dewitt, *St. Paul*, p. 168.
93. J. L. Sanders, *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (New York: Free Press, 1966), p. 83.
94. K. Freeman, *God, Man and State* (Westport: Greenwood, 1970), p. 63.
95. H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thoughts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 196.
96. Meeks, *The Moral World*, p. 47.
97. Baldary, *The Unity*, p. 198.
98. Hemer, *The Book of Acts*, p. 423.
99. Bruce, *Paul*, p. 242.
100. 亦參，Cicero's *De inventione* 1.19 and *De partitione oratoria* 27。
101. Philip E. Satterthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric," Winter, Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting: Ancient Literary Setting*, p. 341.
102. Rowe, *World*, p. 30.
103. Porter, "Resurrection, the Greeks and the New Testament," pp. 68-71, 74-80, 批評主張希臘人沒有一個復活教義的理論。我想他藉著他的例子所證明的惟一一件事，就是在希臘人中間，不具對任何復活教義的把握。大部分的復活教義都是神話的猜測。
104. Bruce, *Paul*, p. 381.
105. O'Collins, *Salvation for All*, p. 198.
106. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, p. 195.
107. Gray, "An Athenian Curiosity," *Nov*T 47 (2005), p. 116.
108. Satterthwaite, "Acts against the Background of Classical Rhetoric," pp. 367-368.
109. Wall, *Acts*, p. 211.
110. D'Angelo, "The ANHP Question in Luke-Acts," *A Feminist Companion to Luke*, p.

51.
111. MacDonald, "Lydia and Her Sisters," pp. 107-109.
112. Fant, Reddish, *Lost Treasures*, p. 332.
113. 有關圖像，參，Lopez, *Apostle*, p. 43.
114. Rowe, *World*, pp. 95ff.
115. John Newport, *Life's Ultimate Questions* (Dallas: Word, 1989), pp. 349-352.

第十二章

1. 有關這個觀點的論證，參，Bock, *Acts*, pp. 591-592。
2. Bock, *Acts*, p. 594.
3. 相同看法，參，Turner, *Power from On High*, p. 393。
4. Barclay, *Jews*, p. 268.
5. Barclay, *Jews*, p. 270.
6. Stott, *Acts*, pp. 312-313.
7. Twelftree, *In the Name*, p. 42.
8. 有關這類的收集，參，H-D. Betz, *Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago: University of Chicago Press, 1997)。有關更廣泛的討論，參，Sarah Isles Johnston, *Ancient Greek Divination* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2008)。
9. Hubbard, *Christianity*, p. 31.
10. Fant, Reddish, *Lost Treasures*, p. 354.
11. Revell, *Roman Imperialism*, p. 94.
12. Bruce, *Acts*, p. 418.
13. 有關羅馬和平，參，Augustus, *RG* 13, 其中的碑文明說，羅馬人使全地恢復和平。
14. 孫寶玲，《逆轉人生的上帝之子：路加福音析讀》，頁352。
15. Barbara Burrell, "Reading, Hearing, and Looking at Ephesos," William A. Johnson, Holt N. Parker (eds.), *Ancient Literacies* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 70.
16. White, "Urban Development and Social Changes in Imperial Ephesos," Helmet Koester (ed.), *Ephesos* (Harvard Theological Studies; Harrisburg: Trinity International Press, 1995), p. 41.
17. John and Elizabeth Romer, *The Seven Wonders of the World* (New York: Henry Holt, 1995).
18. 參，Horsley, "Rhetoric and Empire," p. 87。
19. 參，Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies of the Ruler Cult in the Western Provinces of the Roman Empire* (3 volumes; Leiden: Brill, 1987-2005)。
20. Burrell, "Reading," p. 70.
21. 有關這個主題的整全研究，參，Steve J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesos, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Leiden: E. J. Brill, 1993)。參，White, "Urban Development," p. 37。在提及以弗所方面，根據收集的希臘用字，亞底米是伴隨以弗所城的顯著特徵。參，Christine M. Thomas, "At Home in the City of Artemis,"

Ephesos, pp. 85, 94。

22. Christine M. Thomas, "At Home in the City of Artemis," *Ephesos*, p. 85.
23. Steve Friesen, "The Cult of the Roman Empire Emperors in Ephesos," *Ephesos*, pp. 229-236, 注意到帝王崇拜這個隱喻。
24. Neil Elliot, "The Apostle Paul's Self-Presentation as Anti-imperial Performance," Richard Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg: Trinity Press, 2004), p. 69.
25. Peter Scherrer, "The City of Ephesos," *Ephesos*, p. 5.
26. White, "Urban Development and Social Changes," p. 32.
27. Richard Gordon, "The Veil of Power," Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press, 1997), p. 127.
28. Abraham Smith, "Unmasking the Powers," *Paul and the Roman Imperial Order*, p. 55n40.
29. Scherrer, "The City of Ephesos," p. 8. 在城鎮中心設立這類雕像，並不是一種不尋常的作法。參，Paul Zanker, "The Power of Images," *Paul and Empire*, p. 73。
30. Hilke Thür, "The Processional Way in Ephesos as a Place of Cult and Burial," *Ephesos*, p. 184, 引用來自多米先掌政時期的證據。很有可能地，具有這種宗教功能的人，原來就有許多財富。
31. Scherrer, "The City of Ephesos," p. 5. 那個時期的羅馬建築成就名單，參，White, "Urban Development," pp. 51-52。在保羅的有生之年，計畫實際相當可觀。
32. 凡對這個議題有興趣的讀者，參，Johannes Tromp, "Night and Day," *Jesus, Paul and Early Christianity*, pp. 363-373。
33. Bock, *Acts*, p. 620.
34. Bock, *Acts*, p. 622.
35. Stott, *Acts*, p. 317.
36. Johnson, *Acts*, p. 356.
37. 相同看法，參，Wall, *Acts*, p. 280。
38. 在希臘文中，「悔改」（repentance/ μετάνοιαν）和「信心」（faith/ πίστιν）共有一個冠詞，顯示它們是相同事物的兩個層面；在這個例子中，就是福音。
39. Bock, *Acts*, pp. 628-629, 認爲教牧書信是保羅後來在以弗所，再度看見他們的證據。我不像Bock那麼肯定。根據提摩太前書一章3節，保羅談到一個有關馬其頓和以弗所的旅行；這個旅行很可能就是使徒行傳第二十章所描述的。Bruce, *Acts*, p. 433, 提出更清楚的觀點，他認爲如果保羅眞的回去以弗所，爲什麼路加要將這段經文留在使徒行傳中，來破壞保羅的預言能力呢？充其量，我們可以對保羅後來的年代順序，保持不可知的看法。
40. Bruce, *Acts*, p. 430.
41. Wall, *Acts*, p. 282.
42. Witherington, *Acts*, p. 626, 指出其他像*Did.* 1.5; *Herm. Man.* 2.4-6; 1 *Clem.* 2.1的可能來源。
43. MacDonald, *Does the New Ttestament Imitate Homer?* p. 71.
44. 相同看法，參，Fitzmyer, *Luke I-IX*, p. 656; Green, *Luke*, p. 290; Bock, *Luke*, pp. 646,

652。Fitzmyer 尤其注意到，耶穌的故事和以利亞／以利沙的故事之間的情節相似。Bock則以相異之處爲焦點。

45. 先知職分的更進一步證明，來自使徒行傳二十章29節，其中的「ἐγω」強調保羅對於將臨之異端的認知。完成式的「知道」（know/ οἶδα）肯定了，這個迫在眉睫的危險的持續認知。
46. 這可能是一個不錯的觀點，但我不十分同意Witherington, *Acts*, p. 608, 認爲路加只是提出保羅像彼得的比較。
47. Stott, *Acts*, p. 315.
48. Talbert, *Reading Acts*, p. 183-190.
49. 引自Talbert, Barr et al (eds.), *Acts*, pp. 782-783.
50. 有關接合處的討論，參，S. E. Porter, "Excursus: the 'We' Passage," *The Book of Acts in Its First Century Setting: Graeco-Roman Setting*, pp. 565-567。
51. 「忍痛分手」（torn away/ ἀποσπασθέντας）一字，可被用來描述從鞘拔出劍。
52. 參，Bock, *Acts*, pp. 637-638。
53. Stott, *Acts*, p. 331.
54. Wall, *Acts*, p. 289.
55. Stott, *Acts*, p. 333.
56. 有關可能的控告，參，Brian Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting: Paul in Roman Custody* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 41-46, 這和宗教上的歧見沒有關聯。
57. 馮象，《新約聖經》，頁312。
58. Saul Olyan, "What Do Shaving Rites Accomplish?" *JBL* 117 (1998), pp. 611-622.
59. Johnson, *Acts*, p. 415.
60. MacMullen, *Enemies of the Roman Order* (London: Routledge, 1992) p. 42, 引述中的括弧，是我加入的解釋。
61. 例如，Bruce, *Acts*, p. 424.
62. Neyrey, "'Teaching You in Public and from House to House' (Acts 20.20)," *JSNT* 26 (2003), pp. 69-102.

第十三章

1. Bock, *Acts*, p. 651.
2. Fant, Reddish, *Lost Treasures*, p. 326.
3. Witherington, *Acts*, p. 655.
4. Bruce, *Acts*, p. 451, 指出一個步兵大隊包含一千人，其中760名步兵和240名騎兵。
5. Bruce, *Acts*, p. 445. 更多有關腓力斯的名字和碑文，參，Hemer, "The Name of Felix Again," *JSNT* 31 (1987), pp. 45-49.
6. Barrett, *Acts*, p. 1081.
7. Bock, *Acts*, p. 658, 指出使徒行傳二十一章38節使用的「σικαρίων」一字，顯示工作的本質很接近一個暗殺者。
8. Hemer, *The Book of Acts*, p. 180.

9. Kim, *Christ and Caesar*, p. 106.
10. Green, *Luke*, p. 809, 使用「陪襯者」一字，來描述巴拉巴反映耶穌之無辜的角色。Ivan S. C. Kwong, *The Word Order of the Gospel of Luke* (LNTS, 298; London: T & T Clark, 2005), pp. 143-144, 經由路加的句法，展現巴拉巴罪行的嚴重。
11. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord* (Grand Rapids: Eedrmans, 2004), p. 52.
12. Bruce, *Acts*, p. 458.
13. Adams, "Paul the Roman Citizen," in Stanley Porter (ed.), *Paul* (Leiden" Brill, 2008), pp. 323-326.
14. Witherington, *Acts*, p. 681.
15. Bruce, *Acts*, p. 461.
16. Hemer, *The Book of Acts*, p. 127.
17. Bock, *Acts*, p. 669, 指出較後期的拉比來源，有打某人來護衛上帝之尊榮的說法。
18. Bock, *Acts*, p. 670; Fitzmyer, *Acts*, p. 717, 注意到或許保羅眞的不知道這是大祭司，因爲他離開耶路撒冷有很長一段時間。反對這種看法的理由是，許多散居的猶太人（例如，使徒行傳二十一章27節中的小亞細亞猶太人）都知道耶路撒冷大概情形的事實。
19. Wall, *Acts*, p. 298.
20. 受洗的動詞屬關身語態（middle voice），比較具有禮儀的自我受洗的含義，而不是基督徒對於受洗的一般理解。在使徒行傳中，反身的用法（reflexive usages）確實明顯（徒十二21）。我們也可以將其視爲一個許可的關身語態（permissive middle），即保羅容許亞拿尼亞爲他施洗；這和基督徒對於受洗的傳統理解比較相符一致。有關許可的關身語態，參，Wallace, *Greek Grammar*, p. 425。
21. 張永信，《使徒行傳（三）》，頁206。
22. 張永信，《使徒行傳（三）》，頁206。
23. Bock, *Acts*, p. 665.

第十四章

1. O. F. Robinson, *Penal Practice and Penal Policy in Ancient Rome* (London: Routledge, 2007), pp. 97-98.
2. Ehud Netzer, *The Architecture of Herod the Great Builder* (Tübingen: Mohr, 2006), pp. 96, 98, figure 22.
3. Netzer, *The Architecture*, pp. 103, 105.
4. 有關「槍手」之意義的辯論，參，Barrett, *Acts*, pp. 1077-1078。這個字的意義仍屬推測，但路加所給予的數目卻不容懷疑。
5. Bock, *Acts*, p. 681.
6. Fitzmyer, *Acts*, p. 731.
7. Witherington, *Acts*, p. 708.
8. Bruce, *Acts*, p. 446.
9. Barclay, *Jews*, p. 253.
10. Bock, *Acts*, p. 695.

11. 相異看法，參，Stott, *Acts*, p. 364。
12. Bruce, *Acts*, p. 483.
13. Hubbard, *Christianity*, p. 96.
14. Christopher Bryan, *Render to Caesar* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 101.
15. Christopher Bryan, *Render to Caesar*, p. 101.
16. Hemer, *The Book of Acts*, p. 130.
17. Bock, *Acts*, p. 683.
18. 參，Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, pp. 283-312。

第十五章

1. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, p. 316.
2. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, p. 318.
3. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, p. 317.
4. 「央求」（Urge/ παρεκάλουν）屬未完成式，可被譯爲「不斷央求」。
5. 有關猶太人內鬨的更多來源，參，Bock, *Acts*, p. 700。
6. Stott, *Acts*, p. 367. Bruce, *Acts*, p. 494, 特別注意到非斯都對話的東方色彩，因爲東方的人常常稱皇帝爲「主上」（κυρίος /lord）。因此路加在歷史上是正確的。更多資訊，參，Rowe, "Luke-Acts and the Imperial Cult," *JSNT* 27 (2005), pp. 294-297。

第十六章

1. Witherington, *Acts*, p. 727.
2. Bruce, *Acts*, p. 490.
3. Bock, *Acts*, p. 709.
4. Crossan, Reed, *In Search of Paul*, pp. 5-6.
5. Witherington, *Acts*, p. 745. Bruce, *Acts*, p. 458, 指出使徒行傳二十二章18節，是以賽亞聖殿異象的另一個平行。
6. Stott, *Acts*, p. 373, 在使徒行傳二十六章16節起來和去的命令中，Stott注意到，路加將保羅刻劃成像以賽亞，耶利米和以西結的呼召。
7. Baur, *Paul* (two volumes in one; Peabody: Hendrickson, 2003), p. 15.
8. Bruce, *Acts*, p. 506.
9. Witherington, *Acts*, pp. 305-306.
10. MacDonald, *Does the New Testament Imitate Homer?* p. 7.
11. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, pp. 151-156.

第十七章

1. Bang, *The Roman Bazaar*, p. 70, 在因爲航海旅行的發展而產生的後果方面，提供了更多經濟上的細節。
2. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (London: Longman, Green, 1880), pp.

xlxi-xlvii. 這個作品在1978年，以相同的名字由美國的Baker Publishing再度出版。有關Smith的更廣泛討論，參，Gasque, *History*, pp. 109-110。

3. Bruce, *Acts*, p. 512.
4. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, pp. 210, 224.
5. Bock, *Acts*, p. 736.
6. Bock, *Acts*, p. 737.
7. Bock, *Acts*, p. 739.
8. Bruce, *Acts*, p. 528.
9. Bock, *Acts*, p. 742, 指出他們可能是講迦太基（腓尼基的一種方言）語言的人。
10. John Clabeau, "The Story of the Maltese Viper and Luke's Apology for Paul," *CBQ* 67 (2005), pp. 608-609.
11. Bock, *Acts*, p. 744.
12. Bruce, *Acts*, p. 536, 注意到三館是亞比烏大道上的一個基地，位居羅馬南邊33哩之處，這也被西塞羅（Cicero）所提及 (*Att.* 2.10) 。
13. Rapske, *The Book of Acts in the Setting of First Century*, p. 237.
14. Dunn, *Acts*, p. 356.
15. C. K. Barrett, "The First New Testament?" p. 102.
16. Daniel Marguerat, "The Enigma of the Silent Closing of Acts (28.16-31)," David P. Moessner (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel* (Harrisburg: Trinity, 1999), pp. 290-304.
17. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, p. 217.
18. Rapske, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, p. 240.
19. Praeder, "Acts 27.1-28.16," *CBQ* 46 (1984), pp. 702-702.